HENRI DE LUBAC

PARADOJA Y MISTERIO DE LA IGLESIA

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés *Paradoxe et mystère de l'Église*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1474-2
Depósito legal: S.1.599-2002
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Impreso en España / UE
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo, Salamanca 2002

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Dos años después de concluido el concilio Vaticano II, Henri de Lubac publicaba la presente obra, fruto de diversas intervenciones suyas realizadas en el inmediato posconcilio, con un título que, al unir «paradoja» y «misterio de la Iglesia», causó sorpresa y a su vez fascinó por su fidelidad al espíritu del «aggiornamento» de la Iglesia católica propuesto por el Papa Juan XXIII como finalidad de la celebración del Vaticano II.

H. de Lubac S.J. (1896-1991) fue uno de los teólogos franceses nombrado por Juan XXIII y confirmado por Pablo VI como perito teológico del Concilio que intervino en la redacción de diversos documentos conciliares, especialmente en *Dei verbum, Lumen gentium, Sacrosantum concilium, Gaudium et spes, Ad gentes* y *Nostra aetate.* De hecho, esta designación representó –con la confirmación casi final que fue su nombramiento como cardenal en 1982 por Juan Pablo II– su rehabilitación ante el mundo teológico, puesto que a partir de la publicación de la encíclica Humani generis de Pío XII en 1950 y de la interpretación que le dieron algunos de sus comentaristas más relevantes (R. Garrigou-Lagrange, P. Parente, P. Piolanti...), sus obras más notables: *Corpus Mysticum, l'Eucharistie e l'Église au Moyen âge* (1944) y *Surnaturel* (1946; edición española del nuevo original francés del 1965, *El misterio del sobrenatural*, Barcelona 1970; Madrid 1991; cf. la atenta

monografía de R. Berzosa, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac*, Burgos 1991), fueron retiradas de la circulación y a su vez se le impidió que enseñara.

El libro que presentamos, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, escrito en 1967, representa un hito decisivo para captar la comprensión conciliar de la Iglesia según H. de Lubac, teniendo presente tanto su «paradójico» itinerario teológico personal como sus reflexiones iniciadas con el libro anterior, titulado *Paradojas* (1946), reeditado con un complemento sobre *Nuevas paradojas* (1959). Y es aquí donde radica el «éxito» y la «validez» permanente de esta obra cuya actualidad se mantiene bien viva.

En efecto, H. de Lubac, al describir los grandes avances de la eclesiología presente en la *Lumen gentium*, pone de relieve la importancia de la teología de los padres de la Iglesia en la renovación que representa el concilio Vaticano II. A esto responden el tercer y cuarto capítulo de este libro, que son un estudio en filigrana de la aportación de la patrística a la comprensión de la Iglesia como misterio, como pueblo de Dios, a su perspectiva escatológica y a la relación entre la Iglesia y María, cuatro temas cuyo relanzamiento para la eclesiología contemporánea están fuera de dudas. De gran actualidad, a su vez, se presenta la cuestión de las religiones y su relación con el cristianismo por parte de los padres de la Iglesia, donde aparece con fuerza la absoluta centralidad de Jesucristo, tan presente en la teología de H. de Lubac (cf. el brillante y reciente estudio de D. Hercsik, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt 2001).

Estos estudios van precedidos de los capítulos que justifican el sugerente título dado a esta obra: *Paradoja*

y misterio de la Iglesia. En efecto, en el primer capítulo se pregunta qué significa tal título, y en el segundo responde a la pregunta clave: ¿cómo la Iglesia es un misterio? Pero, ¿por qué H. de Lubac une el «misterio» de la Iglesia a la expresión «paradoja»? La respuesta a estas preguntas representan, a nuestro parecer, una de las páginas más importantes, profundas y prometedoras de la eclesiología del siglo XX. Citemos algunas de sus líneas más significativas:

> ¡Qué realidad tan paradójica es la Iglesia, en todos sus aspectos y contrastes! Durante los veinte siglos de su existencia, ¡cuántos cambios se han verificado en su actitud!... Se me dice que la Iglesia es santa, pero yo la veo llena de pecadores... Sí, paradoja de la Iglesia. No se trata de un juego inútil de retórica. Paradoja de una Iglesia hecha para una humanidad paradójica...
> Pues bien, en esa comunidad yo encuentro mi sostén, mi fuerza y mi alegría. Esa Iglesia es mi madre. Y así es como empecé a conocerla, primero en las rodillas de mi madre carnal... La Iglesia es mi madre porque me ha dado la vida. Es mi madre porque no cesa de mantenerme y porque, por poco que yo me deje hacer, me hace profundizar cada vez más en la vida... En una palabra, la Iglesia es nuestra madre, porque nos da a Cristo...
> Cuando más crece la humanidad, más tiene que renovarse también la Iglesia. No todos sus hijos la comprenden. Unos se espantan, otros se escandalizan... En medio de estas coyunturas, los que la reconocen como madre tienen que cumplir con su misión, con una paciencia humilde y activa. Porque la Iglesia lleva la esperanza del mundo...

Palabras que nos dan el «tono» y el «talante» de esta reflexión que presenta H. de Lubac y que aparece como

tremendamente actual. A su vez, para profundizar en esta realidad paradójica, H. de Lubac retoma en el segundo capítulo una imagen de la Iglesia muy presente en los padres de la Iglesia y que la más reciente Carta apostólica de Juan Pablo II del año 2000, *Novo millenio ineunte* 54, ha recordado por primera vez en un documento magisterial sobre «la constitución lunar de la Iglesia», es decir, sobre la comprensión de la Iglesia como la luna que recibe prestada su luz de Cristo y que pasa por diversas fases, unas veces creciendo y otras decreciendo, ya que no cesa de soportar las contradicciones y vicisitudes humanas (cf. estas expresiones en Orígenes, san Agustín, san Ambrosio... y en la gran escolástica, con san Buenaventura, santo Tomás de Aquino, etc.).

En este sentido, el mismo H. de Lubac insistió posteriormente en que para el concilio Vaticano II la expresión «Lumen gentium» (Luz de las naciones), –título de la Constitución dogmática sobre la Iglesia– no se refiere a la Iglesia, sino a Cristo, ya que «la Iglesia no es nada si no es la sierva de Cristo, si no refleja su Luz, si no transmite su Vida. Por eso Pablo VI en Jerusalén quiso mostrarse –como se ve el Papa Honorio III en el célebre mosaico central de San Pablo extramuros– literalmente aplastado en tierra, insignificante ante un Cristo que se yergue mayestático» (H. de Lubac, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid 1985, 30).

La comprensión «paradójica» de la Iglesia para H. de Lubac parte de que «el evangelio está lleno de paradojas, que el hombre es una paradoja viviente y que, según los padres de la Iglesia, la encarnación es la Paradoja suprema (*Paradoxos paradoxon*)». En efecto, «la paradoja es el reverso de lo que la síntesis el anverso. Pero ese anverso siempre se nos escapa... De ahí que,

tanto en el ámbito de los hechos como en el del espíritu, sólo puede aspirarse a la síntesis... La paradoja es la búsqueda o la espera de la síntesis. Expresión provisional de una perspectiva siempre incompleta, pero que se orienta hacia la plenitud» (*Paradojas y nuevas paradojas*, Madrid 1997, 6.65). Por eso H. de Lubac afirma en nuestro libro que la Iglesia es «*complexio oppositorum* –una unidad de partes opuestas– cuyo choque entre las partes *opposita* me oculta la unidad de la *complexio*... Sí, paradoja de la Iglesia... Procuremos pasar por encima de las apariencias demasiado gruesas. Sacudamos la ilusión cuantitativa que oculta siempre lo esencial. Porque lo esencial jamás se halla en el número ni en las apariencias primeras. Y entonces descubriremos la paradoja propia de la Iglesia, una paradoja que servirá para que podamos introducirnos en su misterio».

Con esta última y lúcida afirmación, H. de Lubac nos descubre lo mejor y más profundo de su reflexión eclesial: ¡es a través de la constatación de las paradojas de la Iglesia cómo podemos introducirnos en el misterio de la Iglesia! Así, el título de esta obra cobra un relieve inusitado, ya que la paradoja y el misterio se articulan y se iluminan mutuamente, y ofrecen un camino decisivo para la comprensión profunda de la Iglesia. He aquí, pues, la permanente actualidad de la propuesta de H. de Lubac, ya que como él mismo escribe: «El misterio de la Iglesia, como todo misterio, no puede ser captado con una mirada directa y simple, sino solamente a través de su refracción en nuestras inteligencias, y por esto toma el aspecto de una paradoja».

La estructura paradójica de la Iglesia, que H. de Lubac desarrolla de forma más específica en el capítulo segundo, se despliega en tres paradojas. La primera se

centra en la Iglesia procedente de Dios (*De Trinitate*) y formada por hombres (*ex hominibus*), dimensiones que se expresan en la doble calificación de la Iglesia como «convocatoria (divina)», y como «congregación (humana)»; y a su vez, como «santa, por ser de Dios» y «pecadora, por incluir pecadores»... En segundo lugar, aparece la paradoja de su carácter visible e invisible conjuntamente. Y en tercer lugar, la Iglesia se presenta paradójicamente como terrena e histórica, y a su vez escatológica y eterna (cf. la monografía clásica de N. Ciola, *Paradosso e Mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980).

Aparece así la fuerza de la paradoja que, según había precisado el mismo H. de Lubac, es la «hermana sonriente de la dialéctica, más realista y más modesta, menos tensa y menos apresurada... Está en todas partes de una forma permanente y renace siempre. El mismo universo, nuestro universo siempre en devenir, es paradójico... La paradoja es objetividad, en el mejor sentido de la palabra. Cuanto más se eleva la vida, más se enriquece y más se interioriza, más terreno va ganando la paradoja. Ya de por sí soberana en la vida simplemente humana, su reino predilecto es la vida del espíritu. La vida mística es su triunfo» (*Paradojas y nuevas paradojas*, 65s).

He aquí, pues, la actualidad de esta propuesta de H. de Lubac, «un hombre de la Iglesia» (*vir ecclesiasticus*), como él amaba llamarse y que gracias a haber sufrido por esta «Iglesia-Madre» tuvo un agudo «sentido eclesial» –*sensus Ecclesiae*– que a finales de su vida le hacía afirmar con entusiasmo: «Amo a nuestra Iglesia, con sus miserias y sus humillaciones, con las debilidades de cada uno de nosotros, pero también con la in-

mensa red de sus santidades ocultas... La amo hoy, en su enorme y difícil esfuerzo por renovarse, esfuerzo que debe continuar bajo el signo del Concilio» (*Diálogo sobre el Vaticano II*, 113).

Para terminar, recordemos que la perspectiva de la paradoja abre fecundos caminos hacia un planteamiento actual de la credibilidad de la Iglesia, tal como puede constatarse en diversos estudios contemporáneos (cf. J.-P. Wagner, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997). Así, ya R. Latourelle, en su enfoque teológico-fundamental de su prometedor libro, *Cristo y la Iglesia, signos de Salvación* (Salamanca 1971), ofrecía el camino de la «paradoja» como vía de credibilidad eclesial. Nosotros mismos hemos propuesto este enfoque en nuestro *Tratado de teología fundamental* (Salamanca 1989) y lo hemos relanzado y ampliado en nuestra nueva edición, *La teología fundamental* ([4]2001), y brevemente en *Creer en la Iglesia* (2002), donde estudiamos las perspectivas que sugiere el método de la paradoja para una eclesiología fundamental viva y renovada, a partir de la historia del uso –desde la antigüedad hasta S. Kirkegaard y P. Tillich– centrándonos en su aplicación a la eclesiología, especialmente en la propuesta que H. de Lubac hace en el libro que presentamos. El punto de partida de tal reflexión eclesiológico-fundamental se basa no tanto en las características absolutas y gloriosas de la Iglesia, sino en la estructura paradójica que presenta. Ahora bien, la explicación teológica de tal fenómeno paradójico apunta al misterio de la Iglesia atestiguado, conscientes de que tal discernimiento no lleva a la evidencia, pero sí puede apuntar a una convicción y certeza humana y moral suficiente para reconocerse honestamente en ella.

He aquí, pues, la continuada actualidad de este libro de H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, que Ediciones Sígueme publicó ya en el mismo año de su aparición en 1967 y que ahora lo ofrece, novedosamente, como servicio para la dinamización y la actualización del verdadero «sentido eclesial», objetivo permanente de este precioso libro.

Salvador Pié-Ninot

PRÓLOGO

Hemos recogido aquí varios artículos diferentes, redactados todos ellos con ocasión del reciente Concilio, y más en concreto en torno a la constitución *Lumen gentium*. (En otras ocasiones hemos hablado también de las constituciones *Dei verbum* y *Gaudium et spes*). Su unidad nace, por tanto, en primer lugar de esta ocasión común a todos ellos. Pero además, y sobre todo, están unidos por su inspiración o, mejor dicho, por su preocupación común. Ninguno tiene la pretensión de exponer los resultados de las últimas investigaciones críticas, ni de abordar de frente los graves problemas doctrinales que se están planteando cada vez con mayor agudeza a la conciencia del creyente. Ninguno de ellos trata explícitamente de las tareas complejas y delicadas a las que nos compromete la renovación que se le pide a la Iglesia. Aunque de vez en cuando nos permitamos emitir nuestra opinión sobre algunas de las cuestiones controvertidas actualmente, no hemos querido sin embargo entrar en el punto vivo de la cuestión. Pero no por eso carece de actualidad este pequeño volumen. A través del carácter diferente de los mismos, debido sobre todo al distinto nivel del público al que se dirigían, todos estos artículos tienden a un único fin. Hemos procurado en ellos poner en claro, recordándonoslas a nosotros mismos, algunas verdades muy sencillas, relacionadas en su mayor parte con los fundamentos mismos de la fe y

de la vida cristiana, y que nos gustaría poder afirmar que son comunes a todos tos creyentes. Pero lo que en otras circunstancias podría quizás parecer trivial o conformista, se presenta ahora con una luz distinta... Confiamos en que todos los que trabajan en la Iglesia con un corazón sincero, buscando su renovación, comprenderán y aprobarán el espíritu que los ha dictado, aunque no estén conformes con alguna que otra de las opiniones que en este libro expresamos [1].

1. El primer capítulo es una meditación leída en un congreso teológico de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos) en marzo de 1966. Los capítulos 2 y 3 contienen unas comunicaciones presentadas al congreso teológico de Roma (septiembre de 1966) y de Notre Dame. El capítulo 4 apareció en una forma más abreviada en el *Bulletin du cercle Saint-Jean-Baptiste* (septiembre 1966).

1
Paradoja y misterio de la Iglesia

En la reflexión que va haciendo durante su existencia todo cristiano sobre la Iglesia, quizás le convenga de vez en cuando (sobre todo si se trata de un teólogo) interrumpir los estudios críticos, los análisis sociológicos, las exégesis, las teorías, las discusiones, en una palabra toda la actividad propia de una teología concienzuda e inquisitiva, para dirigir una tranquila mirada contemplativa al objeto de su estudio, una mirada más cercana a aquello que una antigua y venerable tradición designaba precisamente con el nombre de «teología». Quizás le resulte útil, e incluso necesario, ya que en el fondo el alfa y la omega de este inmenso objeto se resume en una sola palabra: misterio. *De Ecclesiae mysterio:* tal es –como se sabe– el título adoptado para el primer capítulo de la constitución conciliar *Lumen gentium.* No obstante, para poder llegar hasta ese punto, empezaremos con un paso más modesto. Antes de contemplar el misterio de la Iglesia, vamos a meditar su paradoja.

El lenguaje y la sensibilidad peculiar de esta meditación quizás no les resulten habituales a muchos de nuestros hermanos no católicos; si este libro cae en sus manos, les pediría que la considerasen pacientemente como un simple testimonio.

En efecto, ¡qué realidad tan paradójica es la Iglesia, en todos sus aspectos y contrastes! ¡Cuántas imágenes de la misma, tan opuestas entre sí, nos presenta la historia! Durante los veinte siglos de su existencia, ¡cuántos cambios se han verificado en su actitud, cuán distinto desarrollo nos presenta, cuántas transformaciones, cuántas metamorfosis! E incluso en la actualidad, y a pesar de las nuevas condiciones de un mundo que tiende a uniformarse, ¡cuánta distancia, y a veces qué inmenso abismo –sin llegar a hablar de las separaciones nacidas de una ruptura– entre las comunidades cristianas de las diversas poblaciones, en su mentalidad, en su manera de vivir y de concebir su fe! Más todavía, dentro del mismo tiempo y en el mismo lugar, ¿no vemos a veces a grupos y a individuos que, a pesar de apelar todos ellos a la Iglesia con la misma energía y de declarar que la sirven con denodada fidelidad, se encuentran en una radical oposición entre sí? Las cosas han llegado hasta el punto de que un buen observador ha podido sostener recientemente que la profesión de fe católica, lejos de ser un principio de unidad, parecía ser más bien un principio de división.

La Iglesia... incluso cuando yo intento verla por mí mismo, ¿dónde la podré encontrar? ¿Con qué rasgos podré dibujar su rostro? Todos esos elementos, carentes de armonía entre sí, pero que le pertenecen a ella por entero, ¿serán capaces de retratar su figura? Sí, estoy seguro de ello: ella es *complexio oppositorum*. Pero también es cierto que, a primera vista, este choque entre las partes *opposita* me oculta la unidad de la *complexio*. ¿Acaso dependerá esto de que voy observando sucesivamente los distintos matices? ¿No será más bien que estos matices son incompatibles entre sí? Se me dice que la Iglesia

es santa, pero yo la veo llena de pecadores. Se me dice que su misión es liberar a los hombres de las preocupaciones terrenas, recordándoles su vocación eterna, pero yo la veo continuamente ocupada en las cosas de la tierra, en los asuntos temporales, como si quisiese instalarse confortablemente en ellos para siempre. Me aseguran que es universal, abierta como la inteligencia y la caridad divina, pero me doy cuenta muchas veces de que sus miembros, por una especie de fatalidad, se repliegan tímidamente en grupos cerrados, como hacen todos los demás humanos. Afirman que es inmutable, la única que permanece por encima de todos los avatares de la historia, pero he aquí que con frecuencia, ante nuestros propios ojos, desconcierta a muchos de sus fieles con sus repentinas y bruscas ansias de renovación...

Sí, paradoja de la Iglesia. No se trata de un juego inútil de retórica. Paradoja de una Iglesia hecha para una humanidad paradójica y que a veces se adapta demasiado a ella. La Iglesia se ha desposado con todas las características humanas, con todas sus maneras complejas y sus inconsecuencias, con todas las contradicciones infinitas que hay en el hombre. Lo podemos ir comprobando siglo tras siglo, y los especialistas de la crítica y del panfleto –¡una ralea siempre proliferante!– pueden sentirse ufanos de ello. Desde las primeras generaciones cristianas, cuando apenas se habían traspasado los límites de la vieja Jerusalén, la Iglesia reflejaba ya en su rostro las miserias de la humanidad común.

Pero fijemos más detenidamente nuestra mirada. Procuremos pasar por encima de las apariencias demasiado gruesas. Sacudamos la ilusión cuantitativa que oculta siempre lo esencial. Porque lo esencial jamás se halla en el número ni en las apariencias primeras. Y en-

tonces descubriremos la paradoja propia de la Iglesia, una paradoja que servirá para que podamos introducirnos en su misterio.

La Iglesia es humana y divina; se nos ha dado desde arriba y procede de abajo. Los hombres que la componen resisten con todo el peso de su naturaleza herida y torpe a la vida que ella se esfuerza en inyectarles. La Iglesia se vuelve hacia el pasado, recogiéndose en el recuerdo de todo aquello que ella misma sabe que contiene y que jamás podrá pasar, pero al mismo tiempo abre sus brazos al porvenir, exaltándose en la esperanza de una consumación inefable que ningún signo sensible es capaz de dejar entrever. Destinada, en su forma presente, a desaparecer por completo, como «la figura de este mundo», también está destinada a permanecer para siempre en la medida de su propia esencia, a partir del día en que ella se manifieste tal cual es. Múltiple y multiforme, es sin embargo una, con la unidad más activa y exigente. Es un pueblo, es una inmensa turba anónima, y sin embargo –¿cómo podríamos encontrar otra palabra?– es el ser más personal. Católica, esto es universal, quiere que sus miembros se abran a todos, y no obstante no es plenamente Iglesia más que cuando se recoge en la intimidad de su vida interior y en el silencio de la adoración. Es humilde y majestuosa. Asegura que integra toda cultura y que eleva en sí todos los valores, y al mismo tiempo quiere ser el hogar de los pequeños, de los pobres, de la muchedumbre siempre simple y miserable. No cesa un solo instante –porque entonces moriría, y es inmortal– de contemplar a aquel que es a la vez el crucificado y el resucitado, el hombre de dolores y el señor de la gloria, el vencido del mundo y el salvador del mundo, su esposo cubierto de sangre y su maestro triunfante, con su gran

corazón abierto e infinitamente secreto, en donde ella recibió su existencia y en donde recoge, en cada instante de su historia, la vida que nos quiere comunicar a todos.

¿Cómo podremos comprender a esta Iglesia? ¿Cómo podremos captarla? Cuanto más intentan acomodarse a ella nuestras miradas, más hemos de descartar sus representaciones engañosas y más brilla ante nuestros ojos su verdad profunda. Y, por eso mismo, más difícil nos resulta su definición. Y si le pedimos que sea ella misma la que nos dé su definición, he aquí que nos habla con una profusión de imágenes, sacadas de su vieja Biblia, de las que sabemos bien que no son unas sencillas ilustraciones pedagógicas, sino alusiones a una realidad que seguirá siendo siempre indescifrable, en su punto focal, para nuestra inteligencia natural. Sí, incluso cuando ella nos ha respondido con un redoblado esfuerzo de claridad lógica y precisa, como nunca lo había hecho hasta entonces, en la constitución *Lumen gentium*, si nos ponemos a meditar en ella, nos hundimos en un misterio cuya oscuridad no se disipa jamás.

No obstante, nuestra mirada no se ha engañado. Nos ha revelado algo, por encima de toda reflexión, pero que nos confirma la reflexión. Este algo podemos resumirlo en una sola palabra, la más sencilla, la más humana, la primera de todas las palabras: la Iglesia es nuestra madre. Sí, la Iglesia, toda la Iglesia, la de las generaciones pasadas que me han transmitido su vida, sus enseñanzas, sus ejemplos, sus costumbres, su amor, y la Iglesia de hoy: toda la Iglesia, no solamente la Iglesia oficial, o la Iglesia docente, o como decimos ahora, la Iglesia jerárquica, la que tiene las llaves que el Señor le confió, sino en un sentido más amplio y más sencillo, la «Iglesia viviente», la que trabaja y reza, la que obra y se recoge, la

que se acuerda y busca; la Iglesia que cree, que espera y que ama; la que, en las mil situaciones de la existencia, va tejiendo entre sus miembros vínculos visibles e invisibles; la Iglesia de los humildes, tan cercanos a Cristo: todo este ejército secreto, reclutado por doquier, que se perpetúa incluso en épocas de decadencia, que se consagra, que se sacrifica, sin pensar en revoluciones ni incluso en reformas, que asciende incesantemente por la pendiente de nuestra pesada naturaleza, que atestigua hasta en el silencio la fecundidad siempre viva del evangelio y la presencia actual del Reino entre nosotros. Todo eso sin distinción es la Iglesia entera, ese inmenso rebaño del pueblo cristiano, aunque muchos de sus miembros no tengan conciencia del sacerdocio real que poseen y de la comunidad fraternal que entre todos forman. Pues bien, en esa comunidad yo encuentro mi sostén, mi fuerza y mi alegría. Esa Iglesia es mi madre. Y así es como empecé a conocerla primero en las rodillas de mi madre carnal. Y así es como la he ido reconociendo cada vez mejor a través de todas las etapas de mi peregrinación, a través de acontecimientos y de situaciones cuyo análisis sería demasiado largo. Su propia experiencia –me dice ella– le permite ir creciendo, en el curso de los siglos, en la percepción de la verdad que le ha sido revelada; y mi propia experiencia, mi experiencia modesta y pobre, puedo yo asegurar que me ha permitido también ir creciendo, durante los breves años de mi vida, en la percepción de lo que ella es para mí y para cada uno de los fieles, en la inteligencia de su maternidad. Esta palabra de madre, la más humana, la primera palabra, es también la que mejor resume el conocimiento que de ella ha adquirido el adulto, uno que ha conocido un poco lo que son los hombres y lo que hay en el hombre.

La Iglesia es mi madre, porque me ha dado la vida. Es mi madre porque no cesa de mantenerme y porque, por poco que yo me deje hacer, me hace profundizar cada vez más en la vida. Y si todavía en mí la vida es frágil y temblorosa, fuera de mí la he podido contemplar con toda la fuerza y la pureza de su pujanza. Yo la he visto, la he tocado de una manera indudable, y puedo dar certeza de ello ante todo el mundo. Yo he escuchado todos los reproches que se han lanzado contra mi madre: algunos días, mis oídos han quedado sordos ante el clamor de las quejas: no me atrevo a decir que carecen todas ellas de fundamento. Pero, contra toda evidencia, lo cierto es también que esos reproches y otros muchos que se podrían añadir no tienen ninguna fuerza. Lo mismo que la Iglesia está por completo en un sacramento, también está toda ella en un santo. Porque eso es lo maravilloso: si mis ojos no supieran descifrarlo, es que no lo sé mirar. No sabría ver la belleza más extraña, la más improbable, la más desconcertante a primera vista, por ser la más inimaginable para el hombre: no una perfección humana acabada, la mayor que se pueda soñar, ni una sabiduría completamente perfecta, sino una belleza extraña y sobrenatural, que abre ante mis ojos tierras desconocidas y que me desborda por completo, a pesar de responder a no sé qué llamada hasta entonces secreta; una belleza que, aunque su esplendor brillara solamente a través de un único ser, sería siempre el testimonio de su fuente. La Iglesia entera está en un santo: es lo que nuestros mayores llamaban el misterio del *anima ecclesiastica* –dos palabras usadas, y por ello intraducibles actualmente–, pero que expresan una realidad que nos ofrece la historia de la Iglesia en algunos ejemplares, y de la que nuestra presente generación no está privada por completo.

¡Dichosos aquellos que han aprendido de su madre, desde la infancia, a mirar a la Iglesia como una madre! ¡Dichosos, más dichosos todavía, aquellos a los que la experiencia, en cualquiera de sus aspectos, ha confirmado en esta segunda mirada! ¡Dichosos aquellos que algún día se sintieron impresionados, y se sienten cada vez más, por esa inconcebible riqueza, por esa inimaginable profundidad de la vida comunicada por esta madre!

Esta inconcebible novedad es de la que un día hablaba san Ireneo, cuando decía de Jesucristo: «Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens»[1].

Esta riqueza es la de la salvación prometida en Jesucristo, cuya predicación a todo el mundo decía san Pablo que le había sido encomendada (Ef 2, 7; cf. 1, 18). Esta profundidad es la que nos revela el Espíritu de Cristo, que escruta las profundidades de Dios (1 Cor 1, 10). En una palabra, la Iglesia es nuestra madre, porque nos da a Cristo. Ella hace nacer a Cristo en nosotros. Ella nos hace nacer a la vida de Cristo. Ella nos dice, lo mismo que Pablo a sus queridos corintios: «In Christo Jesu per evangelium ego vos genui». En su función maternal, ella es la esposa «gloriosa y sin arruga», que el Hombre-Dios ha hecho salir de su corazón traspasado para unirse a ella en «el éxtasis de la cruz» y hacerla fecunda para siempre. (Esta es la razón de que su misterio esté siempre ligado al misterio de la cruz, como indicaba uno de los principales oradores del Concilio)[2].

Una vez que se ha visto todo esto, visto de verdad, ya no es necesario que exorcicemos las apariencias para contemplar y para amar a la Iglesia como madre. Ya no

1. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* 1, 4, 34, 1.
2. El cardenal Doepfner, 4 diciembre 1962: «El misterio de la cruz está siempre en el corazón de la Iglesia».

es necesario que acudamos al frescor y a la ingenuidad de la primera edad. La Iglesia, hoy mismo, me está dando a Jesús. Me lo explica, me enseña a verlo, conserva para mí su presencia[3]. Decir esto es decirlo todo. ¿Qué podría saber yo de Jesús, qué vínculos habría entre nosotros dos, sin la Iglesia? Incluso los que la desprecian, si todavía admiten a Jesús, ¿saben de quién lo reciben? «¿Quién nos separará de la caridad de Cristo? ¿Quién nos separará del amor de Dios que hay en Jesucristo?». El apóstol san Pablo sabía bien que ninguna fuerza creada podría conseguirlo. Pero todavía se necesita que haya un vínculo vivo, una nueva escala de Jacob, que asegure a través de los siglos este paso de él a nosotros.

> Para millones y millones de creyentes (tomados entre los más despiertos de los hombres) –se ha escrito– no ha dejado jamás de aparecer de nuevo Cristo, después de cada crisis de la historia, cada vez más presente, más urgente, más arrollador que nunca[4];

y nosotros creemos efectivamente con san Pablo que ninguna crisis de la historia nos podrá separar de él. Pero esta seguridad nos viene precisamente de la Iglesia. Jesús está vivo para nosotros. Pero ¿en medio de qué arenas movedizas se habría perdido, no ya su memoria y su nombre, sino su influencia viva, la acción de su evan-

3. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix* I, Paris 1965: «Lo mismo que una madre le explica el mundo a su hijo, enseñándole lo que hay que ver en él y cómo debe de mirarlo, etc., así también la Iglesia, apoyándose definitivamente en la experiencia de la madre del Señor según la carne, que era la creyente por excelencia, les enseña a sus hijos la palabra de Dios y les transmite, gracias a su experiencia de madre y de esposa, no solamente el sentido, sino también el gusto y el sabor, el carácter concreto y encarnado de esta palabra» (versión cast.: *Gloria. Una estética teológica* [7 vols.], Encuentro, Madrid 1985-1989).

4. Teilhard de Chardin.

gelio y la fe en su persona divina, sin la continuidad visible de su Iglesia? Si la primera comunidad cristiana, en el fervor de su fe y de su amor, no hubiese constituido el ambiente portador del Espíritu que suscitó a los evangelistas; si a través de las generaciones, esta comunidad no se hubiese mantenido sustancialmente idéntica en la transmisión del culto de su Señor; si ante cada necesidad no hubieran surgido en la Iglesia algunos hombres, grandes doctores, caudillos intrépidos o humildes testigos, para mantener en su rigor y en su sencillez la letra del dogma inalterable –como en el siglo III el buen papa Ceferino, poco sutil en metafísica, cogido entre las sabias especulaciones contradictorias de Hipólito y de Noeto, y como tantos otros–; si los grandes concilios no hubiesen fijado para siempre la ortodoxia cristológica..., ¿qué sería hoy Cristo para nosotros?

> Sin la Iglesia, Cristo se evapora, se desmenuza, se anula[5].

¿Y qué sería la humanidad privada de Cristo?[6].

Sépalo o no, la humanidad tiene necesidad de Cristo. Brotando a duras penas del cosmos que lo ha hecho na-

5. Teilhard de Chardin.

6. En las páginas de Dietrich Bonhoeffer podemos leer estas palabras tan exactas: «Lo que nos importa en definitiva no es lo que quiere tal o cual hombre de Iglesia; lo que deseamos saber es lo que quiere Jesús»; y en otra ocasión: «¿No ponemos nosotros mismos, a veces, obstáculos a la palabra de Jesús... predicando nuestras propias opiniones y convicciones personales en vez de predicar a Jesús...? Tenemos que buscar, saliendo de la pobreza y de la estrechez de nuestras convicciones y cuestiones personales, la inmensidad y la riqueza que se nos dan en Jesucristo... Solamente donde permanece el mandamiento entero de Jesús, su llamada a una obediencia sin reservas, es posible la total liberación del hombre que permite su comunión con Jesús» (*Le prix de la grâce, sermon sur la montagne*, Neuchâtel 1962, 5-8). La experiencia nos demuestra frecuentemente cómo, cuando se relajan los vínculos con la Iglesia, empieza a perderse la figura de Jesús.

cer, el espíritu humano, fuerza irreversible, tiene necesidad, para cumplir con su destino divino, de la victoria irreversible de Cristo. La humanidad tiene que convertirse en su cuerpo, para entrar en Dios con él. El Padre la ha adoptado en Jesucristo, en el Hijo. Y será transfigurada y purificada recibiendo su vida de él y modelándose en él hasta que «tome la forma de Cristo». Tal es el designio de Dios, el misterio oculto a las antiguas generaciones, que nos reveló «en la plenitud del tiempo» el Hijo que estaba junto al Padre. Pues bien, este designio tiene que realizarse por la Iglesia, en el seno de la Iglesia. El Espíritu de Cristo ha puesto en ella un «poder único de divinización». Ella es el sacramento de Cristo, el canal por donde llegan hasta nosotros la luz y la fuerza de su evangelio, el eje a cuyo alrededor tiene que realizarse en nuestra historia la gran reagrupación mística. La Jerusalén judía no era más que la capital ruin de una nación pequeña, a continua merced de los poderosos imperios que la rodeaban. Hoy la Iglesia, nueva Jerusalén, puede también parecernos débil y pequeña, con su crecimiento siempre comprometido, disponiendo de medios irrisorios, e incluso su testimonio se presenta muchas veces velado; tiene que soportar el asalto, brutal o insidioso, según los siglos, de fuerzas poderosas, de fuerzas de la carne y del espíritu, que a veces parecen haberla apagado, minado o disgregado. Heredera espiritual de la antigua ciudad, verdadera Jerusalén, ella es sin embargo el «eje central privilegiado, el eje de progreso y de asimilación, la corriente axial de la vida»[7], en la que finalmente habrá de desembocar algún día todo lo que tenga que ser transformado, salvado, eternizado. A ella se le aplica la profecía del salmista:

7. Teilhard de Chardin, 13 diciembre 1918.

Glorias se dicen de ti,
    ciudad de Dios:
Yo cuento a Ráhab y Babel
    entre los que me conocen.
Tiro, Filistea y Etiopía,
    fulano nació allí.
Pero a Sión se le dice: «¡Madre!»,
    porque todos han nacido en ella.
Y él mismo la sostiene,
    el altísimo, Yahvé.
A los pueblos inscribe en el registro:
    fulano nació allí.
(Sal 86, 3-6)

Cuanto más crece nuestra humanidad y más se transforma, más tiene que renovarse también la Iglesia. De su antiguo tesoro, celosamente guardado, ella sabe sacar cosas nuevas. Pero sus relaciones con Jesucristo no cambian jamás. Su virtud para engendrar nuevos hijos no se debilita. Lejos de replegarse tímidamente sobre sí misma, se abre a todos, generosa y despojada, acogedora y serena. Es que, cuanto más inmensa, más imposible, más descorazonadora se le presenta su misión maternal, tanto mayor confianza deposita en su esposo. No todos sus hijos la comprenden. Unos se espantan, otros se escandalizan. Algunos, que viven poco de su Espíritu, creen que ha llegado el tiempo de introducir en todas las cosas «sus propios criterios innovadores o subversivos». En medio de estas coyunturas, los que la reconocen como madre tienen que estrecharse a ella más que nunca, deseosos más que nunca de «renovarse por medio de una transformación espiritual de su propio juicio» (Ef 4, 23), a fin de cumplir con su misión, con una paciencia humilde y activa. Porque la Iglesia lleva consigo la esperanza del mundo.

Pues bien, esta Iglesia santa a veces también se ve abandonada de algunos que lo han recibido todo de ella y que se han vuelto ciegos a sus dones. Y a veces, en ciertas ocasiones como ahora, se mofan de ella algunos que siguen recibiendo de ella su alimento. Un viento de crítica amarga, universal y sin inteligencia, llega a veces a trastornar las cabezas y a pudrir los corazones. Un viento asolador, esterilizante, un viento destructor, hostil al soplo del Espíritu. Y entonces, cuando contemplo la faz humillada de mi madre, es cuando la amo más. Sin lanzarme a contracríticas, sabré demostrar que la amo bajo su forma de esclava. Y en el mismo momento en que algunos se hipnotizan ante los rasgos que les presentan un rostro envejecido, el amor me hará descubrir en ella con mucha más verdad sus fuerzas ocultas, sus actividades silenciosas, que constituyen su perenne juventud, «todas las grandes cosas que nacen en su corazón y que convertirán contagiosamente a la tierra»[8].

Ella reclama hoy día de todos nosotros un esfuerzo de una magnitud desacostumbrada, un esfuerzo que corresponde a las necesidades de una edad de mutación. Si todos nos esforzamos en serio, habrá verdaderamente para ella «una nueva primavera». Para eso es preciso que sepa comprender bien las condiciones. Abertura y renovación, dos palabras que resumen todo el programa de semejante esfuerzo, y que pueden entenderse al revés. La abertura que se me pide estará en función de mi arraigo en lo esencial. La renovación que he de promover estará en función de mi fidelidad. «Sólo un cristianismo auténtico es una fuerza de salvación para el mundo». ¡Desgraciado de mí, si con el pretexto de abertura

8. Teilhard de Chardin.

o de renovación me pongo a adorar, como decía Newman, unas vagas y pretenciosas creaciones de mi espíritu, en lugar de adorar al Hijo que vive eternamente en su Iglesia! ¡Desgraciado de mí, si coloco mi confianza en las novedades humanas, cuyo calor momentáneo no es más que el de un cadáver pronto a desaparecer! ¡Desgraciado de mí, si quisiese sacar sólo mi credo de los pozos profundos de la verdad, en vez de apoyarme en la sabiduría y en la pureza de las que dotó el esposo definitivamente a su esposa![9]. ¡Ojalá comprenda para siempre que sólo mi apego a la tradición, que no es un peso sino una fuerza, es lo que dará origen a mis atrevimientos más fecundos![10].

Para afirmarme en estos pensamientos, voy a terminar apelando a dos testigos, a quienes invocaré como intercesores en el cielo.

> Recibimos el Espíritu de Dios, me dice el gran san Agustín, si amamos a la Iglesia. Nos unimos todos por la caridad, si nos alegramos de llevar el nombre de católicos y de profesar la misma fe.

9. Cf. J. Newman, *Sermón sobre la humillación del Hijo eterno.*

10. Cf. Yves M. Congar, *Changements et continuité dans l'Église:* «Esta Iglesia es esencialmente una comunión; yo existo en ella participando de una vida que nos es común, que viene de una misma cabeza, de una misma alma, de unos mismos principios. Esta realidad concreta, supraespacial y supratemporal, me envuelve, me arrastra, me engendra y me alimenta en mi ser espiritual. ¿Qué sería yo y qué sería mi fe y mi oración, si me viese reducido a mí mismo y me viese solo en presencia de la Biblia? Por otro lado, ¿en virtud de qué habría entonces una Biblia? Todo lo he recibido de la Iglesia y en la Iglesia; lo que yo le doy no es más que una ínfima restitución, sacada por entero del tesoro que ella me ha comunicado. Yo no soy más que un momento de una vida inmensa que se personaliza en mí (¡ y este aspecto personal es magnífico!), pero que me envuelve y me desborda, que me ha precedido y que me sobrevivirá. ¡No es algo mío!». La France catholique (marzo 1967).

Pocos hombres han tenido el genio intelectual, la experiencia íntima y la fuerte personalidad de Agustín. Pocos hombres, si ha habido alguno, han sido como él exploradores de la subjetividad, hasta el punto de que ha sido quien ha modelado a nuestra humanidad occidental durante varios siglos. Pocos hombres, por otra parte, han sufrido tanto como él, en la Iglesia, al chocar con su «forma de esclava». Pero ninguna grandeza individual, ninguna interioridad han tenido valor a sus ojos, si ponían algún obstáculo al don de Dios que viene hasta el hombre por medio de la Iglesia. Él sabe que «el espíritu liberador de la Iglesia está indisolublemente ligado a su existencia como cuerpo organizado»[11].

Él ha comprendido esto cada vez mejor. Y por ello ha comprendido también que ningún sufrimiento puede ser tan fuerte que logre superar el vínculo de la unidad católica. Cualquier pretensión personal que tocase a esta unidad sería sacrílega: no podría venir más que de «un falso amante de la esposa»; el verdadero «amigo del esposo» vela celosamente, ante todo en su propia persona, por la incorruptibilidad de la esposa. No es la ciencia mayor –piensa él–, ni la sabiduría más profunda, la que tiene razón, sino la mayor obediencia y la humildad más profunda. Agustín lo afirma sin cesar. No quiere ser más que el hombre de la Iglesia, el predicador incansable de la unidad, una unidad que resiste todos los intentos de división, una unidad que es amor y por la cual el amor tiene siempre la última palabra. Para él, como para Ireneo, «donde está la Iglesia,

11. Teilhard de Chardin, 4 noviembre 1916. Y él mismo, en 1935: «¡Podemos sentirnos dichosos de la autoridad de la Iglesia! Entregados a nosotros mismos, ¿no correríamos el peligro de ir a la deriva?» (Mons. de Solages, *Teilhard de Chardin*, Privat, Toulouse 1967, 341).

allí está el Espíritu de Dios». «En la medida con que amamos a la Iglesia –nos dice–, tenemos al Espíritu santo». Su preocupación primordial por la unidad de la Iglesia y de su vida íntima solamente le parecerá estrecha a aquel que no haya comprendido la universalidad del hombre-Dios:

> La Iglesia es el horizonte exacto, infranqueable, de la redención de Cristo, lo mismo que Cristo es para nosotros el horizonte de Dios[12].

Y entre los hombres de Iglesia, nuestros padres en la fe, voy a escoger otro intercesor, muy diferente del genial san Agustín; un hombre muy cercano a nosotros, al que llamamos «el buen papa Juan»[13]. No era lo que se llama un reformista; no era tampoco un ideólogo; no era un hombre despreciativo del pasado ni un espíritu inclinado siempre a la crítica. Era un buen sacerdote, de una fe «viva y sencilla», de un estilo de vida tradicional, de una piedad clásica. Le gustaba recordar a sus modelos, «aquellos buenos viejos curas bergamascos de antaño, cuya memoria sea bendita». Leía con gusto la *Imitación de Cristo* y las *Morales* de san Gregorio. Amaba a la Virgen María, meditando con ella y rezándole el rosario. Alimentaba con el retiro espiritual y preservaba por medio de una sabia ascesis aquella inclinación que había recibido «a una unión íntima con Dios». Liberal para con todo aquello que, según su expresión, «deja intacto el sagrado depósito de la fe» y no

12. H. U. von Balthasar, introducción a san Agustín, *Le visage de l'Église*, Cerf, Paris 1959. Ya la elección de Israel había suscitado «el escándalo del particularismo».

13. Cf. G. Chantraine, *Optimisme, angoisse et espérance chez Jean XXIII*: NRT 86 (1964) 369-387.

choca con «los justos sentimientos de la Iglesia», desconfiaba sin embargo de todo lo que es «pretensión y búsqueda de afirmación personal», y se mantenía en guardia contra «el enemigo mortal que corrompe todo cuanto hacemos». El amor y la fidelidad a la Iglesia gobernaron su vida. Eso es lo que nos revela su *Diario del alma,* documento lleno de encanto, publicado después de su muerte[14]. Tal fue el hombre que supo en el momento decisivo, gracias a un «súbito impulso», orientar la barca de Pedro hacia «formas nuevas de sentir, de querer, de comportarse». Pero incluso entonces el papa Juan no levantó el tono ni se despidió de su carácter bonachón y de su equilibrio; con su lema «Obediencia y paz»[15], continuó viviendo «en el mar seguro y tranquilo de la voluntad de Dios». Y lo que les pedía a sus oyentes que implorasen para él todos los días, era la gracia de ser, como Jesús, «manso y humilde de corazón». Pero a través de esta existencia humilde pasó el Espíritu de Dios, invitado por su fidelidad. El verdadero Espíritu de Dios. El único inspirador de una renovación au-

14. «El *Diario del alma* nos transmite un mensaje capital: no podemos llegar, como cristianos ni como apóstoles, hasta la humanidad contemporánea más que descubriendo primordialmente algunos elementos de la ascesis cristiana más elemental: la humanidad, la mansedumbre, el abandono. Y estas palabras se encuentran en cada una de sus páginas...» (V. Walgrave, *Essai d'autocritique d'un ordre religieux*, Bruxelles 1966, 147-148).

15. Cf. Wolfgang Seibel, *Gehorsam und Friede. Gestalt und Werk Johannes XXIII*: Geist und Leben 36 (1963) 246-270. André Manaranche, *El hombre en su universo*, Sígueme, Salamanca 1968, 18: «Todo dinamismo procede del interior: en Juan XXIII vemos una vez más que la palabra de Dios, depositada silenciosamente en la tierra fértil de un corazón creyente, es capaz de fructificar con resonancias mundiales, de producir una gigantesca conmoción en toda la Iglesia; el pozo limpio de un corazón creyente ha dejado desbordar su agua viva sobre la historia (Jn 7, 37), y la palabra murmurada junto a su oído se ha visto largamente difundida por encima de todos los techos (Mt 10, 27)».

téntica. Un gran soplo profético despertó, por así decirlo, a toda la Iglesia. Él desbordó sus propios límites, y al mismo tiempo que el buen papa «encontraba, sin haberlo buscado, el camino al corazón de los hombres de hoy», se tuvo por todas partes en el mundo la evidencia de que *la Iglesia estaba viva.*

2
¿Cómo la Iglesia es un misterio?

La Iglesia es un misterio, o sea, según la expresión de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del Concilio, «una realidad impregnada de la presencia de Dios y, por consiguiente, de tal naturaleza que admite siempre nuevas y cada vez más profundas exploraciones sobre sí misma»[1]; gracias a estas exploraciones, nos sigue diciendo el papa en la encíclica *Ecclesiam suam*, la experiencia de un alma fiel es más importante que la pura teología, ya que el misterio, más bien que un objeto de clara concepción, tiene que ser un hecho vivido[2].

Intentemos en primer lugar caracterizar en unos cuantos rasgos esta noción de misterio. Intentémoslo, no ya según la idea general que podría forjarse nuestra razón, ése sería el vicio del método contra el que ha

1. Discurso de apertura de la segunda sesión, 29 septiembre 1963: AAS 55 (1963) 848.

2. Enc. *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 623-624: «Probe novimus hoc mysterium esse, et quidem Ecclesiae mysterium... At Ecclesiae mysterium non eiusmodi veritas est, quae scientiae theologicae finibus contineatur, sed in ipsam vitam activam transire debet; adeo ut christifideles, antequam de hac veritate notionem animo concipiant, eam quasi experimento naturae suae consentaneo cognoscere possint».

querido precavernos la constitución *Dei verbum*, a propósito de la noción paralela de revelación[3], sino según lo que de sí misma nos ha dicho la revelación, o según lo que de ella se deduce.

El misterio es ante todo algo que se relaciona con el plan de Dios sobre la humanidad, bien sea porque designa su término, o bien porque indica los medios de su realización. Por tanto, no se trata de algo irracional, de algo absurdo o sencillamente, en un sentido menos peyorativo de la palabra, de algo que no es simplemente contradictorio, pero ante lo cual hay que renunciar a todo esfuerzo intelectual: algo que se muestra reacio a toda penetración, como una pared vertical y lisa ante la cual solamente es posible chocar. Ni es tampoco en primer lugar una verdad que sería provisionalmente inaccesible a nuestra búsqueda, un terreno totalmente cerrado por ahora a la razón humana, pero que algún día, al llegar ésta a su madurez, podría esperar conquistar poco a poco y recuperar como suyo, tal como intentó explicar Leibniz, y más tarde Lessing o Herder[4]. El misterio siempre está fuera del alcance del hombre, por ser cualitativamente distinto de todos los demás objetos de la ciencia humana; pero al mismo tiempo tiene rela-

3. *Dei verbum* 1. Este defecto de método acaba de ser expuesto, en relación con la eucaristía, por L. Bouyer, *Eucharistie*, Desclée, Paris-Tournai 1966 (versión cast.: *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969); algunas construcciones teológicas proceden menos de los textos «que de nociones a priori del signo o del sacrificio»; se estudia el misterio eucarístico «bien a la luz de una filosofía que podríamos llamar prefabricada, o bien de una historia de las religiones comparadas que la asemeja a cosas que no tienen ninguna relación de origen con ella» (12 y 14).

4. Cf. E. Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que l'Aufklarung?*, en *Werke* IV, 196 (versión cast.: *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid 2002): «...La menor edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento a no ser bajo la dirección de otra persona... *Sapere aude*: ten ánimos para utilizar tu *propio* entendimiento».

ción con el hombre: nos pertenece, obra en nosotros, y su revelación ilumina nuestras ideas sobre nosotros mismos. En fin, para alcanzarnos y para revelársenos, tiene que tener un aspecto que se pueda captar: la palabra de Dios hecha sensible, expresión de lo inexpresable, signo eficaz a través del cual se realizará el plan salvífico[5].

Por tanto, el lugar por excelencia del misterio es la vida de Cristo. Bajo fórmulas todavía abstractas, toda nuestra breve descripción se estaba inspirando en ella. Los actos de Cristo son verdaderos actos humanos, insertos en nuestra historia, pero son actos de una persona divina. En cada uno de ellos, Dios se hace humanamente visible y captable. Captar el sentido de la vida de Cristo es penetrar en la realidad divina.

> ¿Cómo dices tú: muéstranos al Padre? Felipe, el que me ha visto a mí, ha visto al Padre (Jn 14, 9).

Por Cristo, en Cristo, Dios se ha hecho para nosotros, en el sentido que acabamos de indicar, un misterio: no ya un límite inaccesible ante el que la razón tiene que retroceder, ni tampoco –a la inversa– un objeto que pueda construirse inteligiblemente y desmontarse y, por consiguiente, ser dominado por nosotros; sino el ser que, en su vida íntima y en sus libres designios, se da libremente a conocer, y en cuyo conocimiento será siempre posible ir avanzando cada vez más, aunque sin llegar jamás a agotarlo.

5. Nos inspiramos para ello en la obra de Y. de Montcheuil, *Problemas de vida espiritual*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1957.

1

«Palabra epifánica de Dios»[6], manifestación de su ser y de su plan de salvación, Jesucristo no es solamente un misterio: él es *el misterio*, y fuera de él no hay ningún otro. Cuando san Pablo nos habla del misterio de Cristo, es consciente de que engloba en este término todo el objeto de la revelación. Lo mismo hace san Juan de la Cruz cuando, siguiendo la carta a los hebreos, explica que Dios nos lo ha dicho todo y nos lo ha dado todo al darnos a su Hijo, que es su única palabra[7]. Y san Agustín nos dice claramente: en Dios no hay más misterio que Cristo[8].

Por consiguiente, la Iglesia es misterio, pero misterio derivado. Es misterio porque, viniendo de Dios, puesta por completo al servicio de su designio de salvación, es el organismo salvífico. Más en concreto, es misterio porque se relaciona por completo con Cristo y no tiene ningún valor, ninguna existencia, ninguna eficacia más que por él.

Esto es lo que quiso proclamar Pablo VI con las primeras palabras de su encíclica *Ecclesiam suam*, esto es lo que afirmó con acentos que impresionaron a sus oyentes en el discurso inaugural de la segunda sesión conciliar: «En esta asamblea no tiene que brillar más luz

6. R. Latourelle, *Le Christ, signe de la révélation selon la constitution «Dei verbum»*: Greg 47 (1966) 698.

7. San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, 2S 22, 5: «En lo cual da a entender el apóstol que Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar... Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios..., haría agravio a Dios no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad. Porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en mi palabra, que es mi hijo...» (San Juan de la Cruz, *Obras completas* [ed. a cargo de Maximiliano Herráiz], Sígueme, Salamanca [3]2002).

8. Agustín de Hipona, *Epist.* 187 (a Dárdano), 11, 34: «Non est aliud Dei mysterium, nisi Christus» (PL 33, 845).

que la de Cristo, luz del mundo; ninguna verdad tiene que ocupar nuestro espíritu más que las palabras del Señor, nuestro único maestro», etc.; esto es lo que demostró prácticamente cuando, tras haber evocado en ese mismo discurso el mosaico de san Pablo extramuros, en el que se ve al papa Honorio III, simbolizando a toda la Iglesia, prosternado ante el Pantocrátor, marchó él mismo a postrarse en los santos lugares[9].

> Para comprender a la Iglesia –nos dice en otra ocasión–, es menester referirla por completo a Cristo; él es su verdadero arquitecto, su verdadero constructor[10].

Y es también esto lo que nos enseña el Concilio, cuando abre la constitución sobre la Iglesia con estas palabras: «Lumen gentium cum sit Christus...». Una verdad sencilla y evidente, tan sencilla y evidente que casi no parece conveniente recordarla en un sabio congreso teológico o en una publicación destinada a católicos de cierta instrucción. Pero, al mismo tiempo, una verdad tan bienhechora que conviene aprovechar cualquier ocasión para meditar en ella. Una verdad tan luminosa que, al ser puesta de relieve por el Concilio, pudo obligar a confesar a un cristiano no católico que «el problema eclesiológico se había renovado» y le hizo ver como una señal llena de promesas esta

> toma de conciencia, públicamente profesada, de que la Iglesia no se comprende a sí misma cuando se busca y

9. Cf. infra, *Pablo VI peregrino de Jerusalén.* Nótese el contraste entre estas palabras del papa y la fórmula, escuchada también en el Concilio, en San Pedro: «ad laudem Dei et decus Ecclesiae».

10. Alocución del 23 de noviembre de 1966; cf. también Juan XXIII sobre el simbolismo del cirio pascual, 11 de septiembre 1962: AAS 54 (1962) 679-680.

> encuentra su referencia en su propia estructura y en su historia, sino cuando se ve en su predestinación en Jesucristo y en su orientación escatológica[11].

En fin, una verdad tan fundamental que el menor olvido, la menor negligencia a este respecto podría resultar mortal...

Y esto es también lo que profesaba la antigua tradición cuando, con su lenguaje simbólico, trataba del misterio de la Iglesia como del *Mysterium Lunae*[12]. De todo lo que ella ha sabido sacar de este símbolo, con increíble agudeza de ingenio, sólo vamos a recordar ahora lo esencial. Cristo es el sol de justicia, la única fuente de luz. La Iglesia, como la luna, recibe de él todo su esplendor en cada instante. Por tanto, es posible hablar, con Dídimo el ciego, de una «constitución lunar de la Iglesia»[13]. Lo mismo que la luna en la noche, también la Iglesia brilla en la oscuridad de este siglo, iluminando la noche de nuestra ignorancia, para señalarnos el camino de la salvación. Su luz, prestada por Cristo, no es más que una pálida claridad, una *refulgentia subobscura*, como dice san Buenaventura[14], que nos presenta los símbolos de una verdad que todavía

11. J. J. von Allmen, *Remarques sur la Constitution «Lumen Gentium»*: Irénikon 39 (1966) 14-15; cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1961, cap. 1: «La Iglesia es un misterio», y cap. 6: «El sacramento de Jesucristo»; J. Alfaro, *Cristo, sacramento de Dios Padre; la Iglesia, sacramento de Cristo glorificado*: Greg 48 (1967) 5-27.

12. H. Rahner, *Mysterium Lunae. Zur Kirchentheologie des Väterzeit* I: ZKT (1939) 311-340. Más tarde, la imagen del sol y de la luna fue desgraciadamente aplicada a las relaciones entre los dos poderes, espiritual y temporal.

13. Dídimo el ciego, *In psalmum* 71, v. 5 (PG 39, 1465-1468).

14. Buenaventura de Bagnoregio, *In Hexaemeron*, col. 20, 13: «Comparatur autem Ecclesia militans lunae, propter refulgentiam subobscuram sive symbolicam, propter refulgentiam excessivam sive extaticam, et propter refulgentiam ordinatam» (ed. de Quaracchi, 5, 427).

no puede impresionar directamente nuestros ojos mortales. Mientras que el sol permanece siempre en su gloria, ella pasa incesantemente por fases diversas, creciendo unas veces y decreciendo otras, tanto si se trata de su extensión mensurable desde fuera como si se trata de su fervor íntimo, porque no cesa de soportar las contradicciones y las vicisitudes humanas[15]. Pero nunca disminuye hasta el punto de perecer; siempre vuelve a restaurarse su integridad[16]. Su testimonio, en determinadas épocas, puede quizás oscurecerse: la sal de la tierra pierde su sabor, su «lado demasiado humano» adquiere mayor relieve, la fe vacila en los corazones; pero tenemos siempre la seguridad de que «los santos volverán siempre a brotar»[17].

Pero es preciso que comprendamos más a fondo, juntamente con Orígenes y con san Ambrosio, estas fases oscuras de la luna. Significan que la Iglesia, en este siglo, es una Iglesia siempre moribunda, pero que así es como se renueva, acercándose de este modo a Cristo, su esposo. Entonces se une tan estrechamente con él que desaparece de algún modo su fulgor. Cerca de su sol, el Señor crucificado, en el oscurecimiento de la pasión, ella empieza a crecer de nuevo hasta conseguir su verdadera fecundidad[18]. Se hunde en las tinieblas para participar de la plenitud secreta de la vida del resucitado.

15. Así Tomás de Aquino, *Opera omnia*, Parma 1863, 14, 377: «...Sive pulchra ut Luna, in praesenti vita, ubi aliquando concessa sibi pace et securitate crescit, aliquando adversitatibus obscurata decrescit».

16. Casiodoro, *In psalmum* 103, v. 19: «Luna significat Ecclesiam, quae in temporibus facta est, quando eam minui contingit et crescere; quae tamen sic minuitur, ut semper redeunte integritate reparetur».

17. C. Péguy, *El complot de los santos*, en *Palabras cristianas*, Sígueme, Salamanca [6]2002, 59s.

18. Cf. Orígenes, *In Numer.*, hom. 23, 5, Baehrens, 217-218, a propósito de las «neomenias», fiestas que, según la letra, «non tam religiosae quam superstitiosae videbuntur».

> Cristo la vació para llenarla, lo mismo que se vació a sí mismo para llenarnos a todos. De este modo la luna anuncia el misterio de Cristo[19].

Y este oscurecimiento, si es un ocaso, es también una aurora. Anuncia la absorción definitiva de la luna en su sol, según el versículo del salmo: «En sus días florecerá la justicia, y dilatada paz hasta que no haya luna» (Sal 71, 7).

Tollatur, comenta san Agustín, o sea, en primer lugar *auferatur*: todo lo que hay de mortal y de enfermo en la Iglesia tendrá que ser aniquilado, deshecho; pero también *extollatur*, porque la Iglesia será asumida enteramente y exaltada para siempre en Cristo, asociada a la gloria de la resurrección[20].

2

Este simbolismo lunar no es más que un ejemplo. El misterio trasciende siempre nuestras definiciones. Podremos decir de él cosas exactas, ya que se nos ha revelado; pero su revelación no cambia las condiciones en que se ejercita nuestra inteligencia ni le quita su carác-

19. Ambrosio de Milán, *In Hexaemeron*, 1. 4, 8, 32: «Christus exinanivit eam ut repleat, qui etiam se exinanivit ut omnes repleret. Ergo annuntiavit Luna mysterium Christi» (PL 14, 204 BC); Orígenes, *In Ezechielem*, hom. 9, 3, Baehrens, 411, etc.; cf. J. Ratzinger, *Luz*, en *Conceptos fundamentales de la teología* 2, Guadarrama, Madrid 1966, 561-572.

20. Agustín de Hipona, *In psalmum* 71, 10 (PL 36, 908). Esta misma imagen la recuerda también O. González de Cardedal, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos*, en *La Iglesia del Vaticano II*, Flors, Barcelona 1966, 2; San Buenaventura asocia a ella otra imagen sacada del Cantar de los Cantares: «...Entonces se realiza aquella palabra: no te preocupes por mi tez curtida, es el sol que me ha quemado...» (*In Hexaemeron*, 20, 16, [ed. Quaracchi, 5, 428 ab]).

ter misterioso. No podemos apretarlo, encerrarlo en nuestros conceptos, ya que es él el que nos engloba y nos aprieta. De ahí la necesidad que tenemos de entreverlo a través de analogías, de imágenes y de símbolos. Pero esto también encierra sus peligros.

Por una parte, la analogía tiene que corregirse siempre, porque si no, nos induciría a error. Lo mismo ocurre también con las analogías sacadas del orden político y social, que se presentan tan espontáneamente. Esas analogías son indispensables, ya que la Iglesia es una sociedad visible que supone también un gobierno. Pero son doblemente peligrosas, precisamente porque parecen ser algo más que imágenes, algo más que analogías, y porque su uso acentúa nuestra tendencia natural a forjar nuestras ideas de Dios sobre el modelo de nuestras propias ideas. Lo que tantas veces se ha dicho, por ejemplo, sobre el gobierno monárquico de la Iglesia, a propósito del papado, o sobre el sistema parlamentario, a propósito de los concilios, casi siempre ha necesitado alguna corrección y puntualización. Ya sabemos todos cuáles fueron las desviaciones «conciliaristas» al término de la Edad Media occidental. Conocido es igualmente el célebre ejemplo de la obra de Joseph de Maistre, *Du Pape* (1819): su obra tiene ciertamente muchos méritos, pero su influencia durante el siglo pasado favoreció algunos excesos del ultramontanismo. Es que en su eclesiología, Maistre dependía demasiado de sus concepciones sobre filosofía política: estaba persuadido de que

> los dogmas, e incluso las máximas de alta disciplina católica, no son en su mayoría más que *leyes del mundo* divinizadas y, algunas veces, nociones innatas o venerables tradiciones sancionadas por la revelación;

y por eso se extrañaba de que el papa se hubiera mostrado reticente, cuando manifestó sus deseos de dedicarle su obra[21]. Dom Gréa en su tratado *De l'Église et de sa divine constitution* (1885), editado en los años sesenta, aunque enmarcado todavía en la corriente tradicionalista, tenía que recordar claramente la necesidad de traspasar un método, en el que Maistre se había detenido demasiado:

> Hay en esto un misterio, y los razonamientos sacados de las analogías humanas no pueden llegar hasta él; los gobiernos humanos y la policía estatal no pueden ofrecer nada semejante, sino que hay que levantarse más arriba para buscar en la augusta Trinidad la razón de ser y el tipo de toda la vida de la Iglesia[22].

Pero se trata de historias antiguas y no hay por qué insistir en ellas. Conviene que ahora centremos nuestra atención, más que en la institución del papado o en la de los concilios, en el hecho de la colegialidad episcopal, puesta de relieve por el concilio Vaticano II. Efectivamente, con la brusca vivacidad de su reviviscencia, la doctrina de la colegialidad corre quizás el peligro de conformarse, teórica o prácticamente, con los modelos

21. El capítulo 4 del libro se titula: «Analogías sacadas del poder temporal» (cf. la 2ª ed. [1821], 1, prefacio, VI). El autor había pensado poner como epígrafe de su obra estas palabras: Οὐκ Θοάγαν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω (no es buena la pluralidad de príncipes; se necesita un soberano único); cf. 24.ª ed., Pélagaud, Lyon 1876, VIII y XX: «En Roma... se quedaron pasmados de este nuevo sistema».

22. Dom Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, ed. de 1885, 126. La obra fue reeditada con un prólogo de L. Bouyer, Casterman, Tournai 1965; Dom Gréa se muestra particularmente sensible ante el «misterio de la jerarquía» (290); cf. M. Schepers, *De notione populi Dei*: Angelicum 43 (1966) 335: tal analogía (asimilando la Iglesia a una «sociedad perfecta») «potest adducere in errorem», «pericula quae hic latent ita manifesta sunt...».

humanos que tenemos ante los ojos. Se corre quizás el peligro de que nos extendamos en la búsqueda de diversos modos de organización para su ejercicio, olvidándonos por una parte de que la única colegialidad de derecho divino se refiere al cuidado de la Iglesia *universal*, y por otra, de que su modo de acción más ordinario consiste, no en el ejercicio de una jurisdicción cualquiera, sino en el interés activo que cada uno de los miembros del episcopado universal pone habitualmente en la fe de la Iglesia, en su disciplina, en su vida, en la extensión del reino de Dios, como asimismo reside en la conciencia de su responsabilidad *personal* a este respecto.

Un ejemplo semejante sería útil para ayudarnos a prevenir ciertas desviaciones en la aplicación de las reformas litúrgicas: se trata de una analogía de las asambleas humanas, según la cual se concibe a veces con demasiada facilidad la celebración del misterio eucarístico[23]. Otro ejemplo podría ser también el de la analogía con el cuerpo humano, que debemos principalmente a san Pablo. A partir de la imagen del cuerpo, por muy fundada que esté en la Escritura, podríamos llegar a conclusiones no solamente erróneas, sino absurdas. El gran sentido común de Paul Claudel nos lo ha hecho advertir; sus observaciones podrán introducirnos en un aspecto esencial del misterio de la Iglesia que tenemos que estudiar:

> Miembro de la Iglesia, se dice. Desde luego, pero notad que se trata de una metáfora. Un dedo del pie, para poder ser el dedo de un pie, no puede ser una mano. Pero

23. *Lumen gentium* 22 y 23; cf. las observaciones de J. Ratzinger y de J. C. Groot en *La Iglesia del Vaticano II*, 2, 751-778 y 791-812; cf. nuestra *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, 148-149, y *Corpus mysticum*, Aubier, París 1949, 293-294.

> el cuerpo de la Iglesia no se construye de esta manera, por adición, de modo que no haya sido perfecto en algún tiempo. Lo mismo que el cuerpo de Cristo está por entero en cada partícula de una hostia, también la Iglesia: toda la Iglesia está detrás del rostro particular de cada cristiano, se hace oír por su propia voz y se hace llamar *perfecta mea.* María, en el momento de la anunciación, era ya toda la Iglesia[24].

Sabido es cómo una aplicación demasiado material de esta imagen del cuerpo a la cuestión de los miembros de la Iglesia, aplicación procedente de una «identificación absoluta y unívoca del cuerpo (místico) de Cristo a la institución visible fundada por Cristo», ha podido conducir a algunas tesis demasiado estrictas sobre la pertenencia o no-pertenencia a la verdadera Iglesia. La tarea del Concilio, particularmente en el capítulo 2 de la *Lumen gentium,* tenía que ser precisamente corregir o suavizar estas tesis[25]. Quizás recuerden todavía algunos aquella discusión demasiado inútil, que ocupó sin embargo la atención de algunos teólogos: la Iglesia ¿nació en el calvario, del costado abierto de Cristo, o en el cenáculo, el día de pentecostés? Sin duda alguna, las dos opiniones que se enfrentaban entre sí eran la señal de unas tendencias doctrinales más profundas; pero también es cierto que, planteada en estos términos, la cuestión se quedaba sin respuesta. Al buscar de este modo a la Iglesia un acta de nacimiento en fecha exacta, se la asemejaba demasiado a un individuo humano o a una sociedad exterior y artificial. La auténtica tradición no

24. P. Claudel, *Emmaüs*, París 1949, 141-142.
25. D. C. Butler, *Los no-cristianos en relación con las Iglesias*, en *La Iglesia del Vaticano II*, 2, 669-684.

se preocupaba por semejante dilema; los textos que nos la transmiten señalaban ambas fechas, sin que por ello se viera la menor contradicción[26]. «Fruto sagrado del árbol de la cruz», la Iglesia es también «el don que hizo al mundo el Espíritu de Dios»; pero ninguna de estas cosas excluye a la otra.

Aunque provenga de la Escritura, y aunque esté debidamente corregida, una imagen y una analogía serán siempre insuficientes. Solamente iluminarán un aspecto, más o menos importante, del misterio, y si en su empleo la corrección nos preserva del error, no logra sin embargo penetrar en la plenitud de la verdad. Por eso sólo nos queda un camino: no únicamente corregirlas, sino completar una imagen con otra, con algunas más[27]. También en esto la revelación nos sirve de guía. Para describirnos a la Iglesia, multiplica las imágenes, y comentando estas imágenes ha sido como la tradición cristiana ha meditado en su misterio.

La Iglesia es el arca que nos salva de la muerte, lo mismo que el arca de Noé nos libró del diluvio; aquella arca en la que se encuentran, como decía el teólogo an-

26. Cf. por ejemplo Agustín de Hipona, *In Joan.*, tr. 120, 1: «Hic secundus Adam, inclínato capite, in cruce dormivit, ut inde formaretur ei conjux, quae de latere dormientis effluxit» (CCL 36, 661); y Pío XI: «El que es movido por el Espíritu de Dios tiene espontáneamente la actitud que conviene, interior y exteriormente, ante la Iglesia, ese fruto sagrado del árbol de la cruz, ese don hecho por el Espíritu de Dios, el día de pentecostés, al mundo desorientado»; cf. Pablo VI, *Homilía de pentecostés*, 1964: AAS 56 (1964) 429; enc. *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 616; P. Benoit, *Passion et résurrection du Seigneur*, Cerf, Paris 1966, 219.

27. Cf. O. Semmelroth, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios*, en *La Iglesia del Vaticano II*, 451-466: «Es imposible encerrar por completo en *una sola* noción o en *una sola* imagen la naturaleza de la Iglesia y su carácter propio. Tal es la conclusión a la que se ha llegado decididamente en el Concilio... La teología está invitada a reconocer humildemente sus limitaciones cuando intenta restringir el 'misterio de la Iglesia'».

glicano Georges Horne, «los días felices del paraíso». Pero no estamos solamente en ella como los pasajeros de un barco: la constituimos verdaderamente, somos la Iglesia. Por eso decimos que la Iglesia es un pueblo, una asamblea. Pero no es el resultado de nuestra agrupación: ella es la que nos hace cristianos. Por tanto, es una madre que nos da la vida de Cristo. Pero esta madre nos conserva siempre en su seno, y por otra parte su unión con su esposo es tan íntima, que es su cuerpo, y de esta manera nosotros somos sus miembros. La Iglesia es la «casa de la fe», en la que hay que entrar para ser fieles de Cristo. En ella se ofrece a Dios un culto agradable: por eso la llamamos también templo, o ciudad santa, hecha de piedras vivas. Consumación de una larga preparación, que parte desde el origen y cuya etapa esencial fue la elección de un pueblo anunciador, pero al mismo tiempo fruto de una renovación prodigiosa operada por Jesús, ella es el nuevo Israel, etc.

> En esta multitud de expresiones, escribe el padre Yves de Montcheuil, no tenemos que ver una mezcla incoherente, explosiva y confusa. No tenemos que ver en ella sólo el resultado de unas investigaciones o de unas intuiciones individuales disparatadas. Al encontrarse en los autores inspirados o al estar consagradas por la tradición, es señal de que han surgido bajo la influencia del mismo Espíritu: todas ellas concurren y forman un conjunto bien trabado. Entre ellas, desde luego, el vínculo no es de orden lógico. Sería inútil intentar reducir unas a otras, organizarlas sistemáticamente. Bajo este punto de vista lógico, hay que reconocer que son irreductibles entre sí. Pero todas ellas son necesarias para contribuir a darnos una idea, no digamos exhaustiva, pero sí suficiente para nuestra conducta, de lo que es la Iglesia. To-

das ellas iluminan la actitud que Dios nos pide ante la Iglesia. Podemos escoger cualquiera de estos aspectos privilegiados, pero no nos es lícito olvidar por completo a los otros, si no queremos salir perjudicados [28].

Así es como ha procedido el Concilio. Por diversas razones que no vienen al caso ahora señalar y cuyo análisis tendría que ser necesariamente incompleto –ya que habríamos de contar con el impulso del Espíritu–, el Concilio ha concedido un lugar de privilegio, en el capítulo 2 de la *Lumen gentium*, a la imagen del pueblo de Dios. Y esta imagen es la que domina en gran parte la óptica de los capítulos siguientes. Pero anteriormente, en el primer capítulo consagrado precisamente al misterio de la Iglesia, se habían recordado por extenso otras varias imágenes, sacadas del Antiguo y del Nuevo Testamento; no todas ellas tienen evidentemente la misma fuerza evocadora ni ofrecen los mismos recursos analógicos. Finalmente se desarrolla en este mismo capítulo, por su importancia particular y su uso tradicional, la analogía del cuerpo de Cristo. Al utilizar más tarde a fondo la analogía de pueblo, el Concilio no se olvida de lo que acaba de decir. De este modo, en esta constitución, no se da nunca una definición estrictamente dicha del pueblo de Dios, definición de la que se sacaría toda

28. Y. de Montcheuil, *Aspectos de la Iglesia*, Fax, Madrid 1957, 2.ª lec., 1: «Algunas expresiones para designar a la Iglesia», 1922; cf. L. Cerfaux, *Las imágenes simbólicas de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, en *La Iglesia del Vaticano II*, 2, 309-324. Ofreciendo los puntos de vista de un ortodoxo sobre la constitución dogmática de la Iglesia, el arzobispo Basilio Krivochéine ha escrito: Irénikon 39 (1966) 478: «Un ortodoxo se alegra sinceramente de que el texto no hable de la 'naturaleza' de la Iglesia, tal como lo hacía el primer esquema, sino de su 'misterio'. Este misterio, inexpresable en conceptos, se revela en las imágenes de la Iglesia que encontramos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento».

la doctrina. Efectivamente, por este método no solamente se dejarían en la sombra muchas de las características esenciales de la Iglesia, sino que quedarían condenadas a permanecer para siempre allí. El Concilio no ha aceptado una elección que sería exclusiva[29]. Por consiguiente, también nosotros tenemos que estar atentos, como nos advierte dom Christopher Butler, para no «imponer una definición que pronto aceptaríamos como una descripción adecuada de la Iglesia»[30].

3

Del carácter misterioso de la Iglesia hemos sacado hasta el presente una primera consecuencia: no hay ninguna imagen ni noción que pueda describirla sin que sea antes debidamente corregida, y la multiplicidad de imágenes y de nociones que nos ofrece la Escritura tiene que ser enteramente explotada para este fin, tal como la tradición lo ha sabido hacer continuamente.

Ahora vamos a descubrir una segunda consecuencia. El misterio de la Iglesia, como todo misterio, no puede ser captado con una mirada directa y simple, sino solamente a través de su refracción en nuestras inteligencias. Toma allí el aspecto de una paradoja, que únicamente puede expresarse por medio de una serie de antítesis o, si se prefiere, de enfrentamientos dialécticos. Enumeraremos a continuación tres principales, aunque no son ade-

29. A propósito de la Iglesia pueblo de Dios, cf. el capítulo siguiente.
30. D. C. Butler, *Los no-cristianos en relación con las Iglesias*, en *La Iglesia del Vaticano II*, 654. También M. M. Philipon reconoce que el Concilio ha organizado su doctrina «en torno a esta noción de pueblo de Dios», pero «con una gran libertad de acción», (Id., *Point de synthèse de Vatican II*, en *Ouvrières*, Paris 1967).

cuadamente distintos entre sí, ya que son todos ellos aspectos de una misma paradoja fundamental: la Iglesia es de Dios (*de Trinitate*) y de los hombres (*ex hominibus*); es visible e invisible; es terrena e histórica, y también escatológica y eterna.

1. Ha escrito Newman:

> A la larga, se descubrirá o bien que la Iglesia católica es verdadera y efectivamente la presencia del mundo invisible en este mundo visible, o bien que no hay nada real en todo lo que pensamos de nuestros orígenes y de nuestro fin[31].

La Iglesia es una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara para la vida unitiva, sino que nos hace participar ya de ella. Viene de la Trinidad, y está llena de la Trinidad[32]. Es para nosotros –según la fórmula de Bossuet, frecuentemente repetida– «Jesucristo extendido y comunicado»; es, como también se dice, «la encarnación continuada». Dietrich Bonhoeffer dice que es «la presencia de Cristo en la tierra, el *Christus praesens*», y por eso habla «con la autoridad de Cristo presente y viviente en ella»[33]. Por una especie de «deslizamiento de sentido», que se imponía de algún modo en virtud de una lógica interna, san Pablo le aplica la misma palabra de «*mysterium*» que le

31. J. Newman, *Discourses adressed to Mixed Congregations*, 282; cf. V. Walgrave, *Newman*, Sheed and Ward, London 1960, 218.
32. Cf. Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 214s, 328s.
33. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* I, 144; cf. también R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, Tournai 1967, 51 (versión cast.: *Dietrich Bonhoeffer, testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Mensajero, Bilbao 1968).

aplicaba en primer lugar a Cristo[34]. Es que es la esposa de Cristo y su cuerpo. Está tan perfectamente unida con él que para nosotros, como decía Juana de Arco, «es una sola cosa». Por eso es santa y santificadora. Y como Dios es nuestro Padre, ella es nuestra Madre.

Ciertamente, en todas estas expresiones se encierra una profunda verdad. Pero si solamente dijéramos esto, caeríamos en una especie de «monofisismo» eclesial, falso en su unilateralismo y más engañoso, si cabe, que el monofisismo cristológico[35]. Porque la Iglesia es al mismo tiempo una Iglesia hecha de hombres; está (o debería estar) totalmente sometida a Cristo; es un pueblo muchas veces infiel y rebelde; en sus miembros, es pecadora. La imagen del cuerpo es ambivalente: por una parte, hace de Cristo y de su Iglesia un organismo único, pero por otra significa que los miembros están sujetos a la cabeza. Lo mismo pasa con el símbolo de la luna que expusimos anteriormente: también ella es un símbolo de deficiencia perpetua y de mortalidad; si brilla por su parte espiritual, es oscura por su parte carnal; está siempre cambiando, «semper a semetipsa aliena», y si las persecuciones la hacen disminuir por fuera, las tentaciones la hacen muchas veces sucumbir por dentro[36]; aun-

34. Cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris 1966, 292-293.

35. También esto deberá entenderse analógicamente, con las debidas correcciones, porque se trata precisamente de precaver contra una excesiva asimilación de la Iglesia a Cristo. Cf. a este propósito Y. M. J. Congar, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, 65-96: «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo»; y J. H. Nicolas, *Le sens et la valeur en ecclésiologie du parallélisme de structure entre le Christ et l'Église*: Angelicum 43 (1966) 353-358: «Dualismo y monofisismo, que son errores al tratarse de Cristo, son en cierto modo verdaderos cuando se trata de la Iglesia» (358). Esto es precisamente lo que intentamos demostrar.

36. Agustín de Hipona, *In psalmum* 10, 3 (PL 36, 131-133); *Epist.* 55, 6, 10: «Obscura videtur Ecclesia, in tempore peregrinationis

que normalmente debería reflejar a los ojos de los hombres la luz de su sol, a veces se interpone entre ellos y Cristo, viniendo un eclipse que sumerge a la tierra en las tinieblas[37]. La Iglesia oculta su gloria prestada bajo un vestido oscuro; de este modo lleva consigo la contradicción y se necesita una mirada penetrante para saber descubrir la belleza de su rostro[38].

Si no hay que perder de vista este segundo aspecto tan humano de la Iglesia, tampoco hemos de atender únicamente a su primer aspecto. Pero esto es lo que se produce en algunas eclesiologías de origen protestante. En ellas, la Iglesia se asemeja por completo al pueblo de la antigua alianza, aquel pueblo de «dura cerviz», siempre rebelde a los ojos de Yahvé, siempre pecador, siempre digno de la cólera de un Dios que, sin embargo, acaba siempre otorgándole su misericordia[39]. En su carácter unilateral, esta noción no parece estar de acuerdo con todos los textos de la Escritura. Concretamente, no explica suficientemente las enseñanzas de san Pablo. No saca todas las consecuencias de la novedad cristiana. Hace ininteligible el título de «Ecclesia mater», que pronto se le dio a la Iglesia en la antigüedad. Y no se ve cómo puede compaginarse con la idea

suae, inter multas iniquitates gemens» (PL 33, 209); Máximo de Turín, *Homilía* 101 (PL 57, 485-490); Orígenes, *In 1 Reg.*, hom. 1, 4, Baehrens, 6.

37. Pseudo-Beda, *In psalmum* 8 (PL 93, 527 C); Stephan Langton, en Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the middle Ages*, 1952, 262, nota.

38. Orígenes, *In Cantica*, Baehrens, 234-235: «Esta inmaculada es pura porque todas las horas es lavada con la sangre de Cristo»: Orígenes resumido por H. U. von Balthasar, *Esprit et Feu*, 34; Agustín de Hipona, *Retract.*, l. 1, 7, 5 (PL 32, 539); cf. G. Bardy, *La théologie de l'Église* II, Cerf, París 1947, 162 y 138-139.

39. Así K. E. Skydsgaard, en *Le dialogue est ouvert* I, Delachaux, Neuchâtel 1965, 161; cf. Jer 13, 23; Ez 2, 4-9.

de Iglesia sacramento, que sin embargo se le asocia a veces. El reproche fundamental que hemos de dirigirle es que se inspira más en el Antiguo Testamento que en el Nuevo; en otras palabras, que no entra plenamente en la lógica del misterio de la encarnación. Esto mismo es lo que le reprocha Karl Barth: en la antigua alianza –observa este autor– había «un encuentro ininterrumpido, un diálogo y una comunión entre el Dios santo y fiel, y un pueblo impuro e infiel», pero en la nueva alianza «el Dios santo y fiel de Israel hace entrar en escena a un compañero de juego santo y fiel..., suscitándolo del seno de su pueblo», uno que representa a la vez a Dios y al hombre, uno en el que Dios y el hombre están ya unidos, Jesucristo[40]. Y paralelamente habla W. A. Visser't Hooft:

> La venida de Jesucristo es mucho más que un nuevo e importante capítulo en la narración de las relaciones de Dios con su pueblo; es nada menos que la irrupción de una nueva edad, de una era totalmente nueva, que es el reino de Dios, la era de la nueva creación[41].

Pero tampoco hemos de olvidar, en sentido inverso, que una Iglesia

> que no fuera más que el cuerpo de Cristo, esto es, solamente la expresión de su fuerza unificante y no tam-

40. K. Barth, *Introduction á la théologie évangélique*, Génève 1962, 21-22. Esto no impide que digamos también con Barth: «Esta historia (de la Iglesia) en la que se juntan la fe, la incredulidad, el error y la superstición, la confesión y la negación de Jesucristo, las deformaciones y las renovaciones, es la historia de la obediencia y de la desobediencia (abierta o secreta) de la cristiandad al evangelio» (142); cf. A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, Lyon 1943, y A. Jaubert, *L'image de la vigne*, en *Oikonomia*, Hamburg 1967, 93-99.

41. W. A. Visser't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, Labor et Fides, Génève 1956, 19.

> bién la resistencia a esa fuerza, sería inconcebible en este siglo; sería incluso una idea contradictoria...[42].

Y si no considerásemos más que a los hombres que la componen, podríamos exponer la historia de la Iglesia

> *también* como este signo: como la historia de todas las excusas que ella ha presentado a Dios para librarse del acto de fe real.

2. Otra paradoja: la Iglesia es a la vez visible e invisible; la Iglesia de la autoridad y la Iglesia del espíritu. Esto se desprende de la idea misma de misterio, tal como la expusimos al comienzo. Ninguno de estos dos aspectos diferentes tiene que sacrificarse en aras del otro. El misterio, signo eficaz, no está *separado* de lo que significa, y lo significado, por su parte, sólo puede alcanzarse por medio del signo. También en este aspecto se ve en seguida cuántas eclesiologías deberán eliminarse, sin que sea menester insistir en ello[43]. La Iglesia, en su visibilidad misma, «es constitutiva de la experiencia cristiana»[44]. No hay nada en el Nuevo Testamento que sugiera la idea de una Iglesia invisible. No reduciremos el cuerpo místico de Cristo a los cuadros de la Iglesia romana, ni diluiremos esta Iglesia en un

42. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, 441; Id., *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 91. G. Martelet ha consagrado a esta idea compleja de la santidad de la Iglesia varios capítulos de su libro *Sainteté de l'Église et vie religieuse*, Prière et Vie, Toulouse 1964; y también *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du Concile*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 77-91.

43. Cf. Lutero: «Abscondita est Ecclesia, latent sacti» (W. A., 18, 652).

44. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1965, 15 (versión cast.: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1965).

«cuerpo» concebido de una manera completamente «mística». Pero afirmaremos que la Iglesia desborda misteriosamente los límites de su propia visibilidad, y que se dirige siempre, por así decirlo, más allá de sí misma, en virtud de su misma esencia. Como ha explicado Hans Urs von Balthasar, la Iglesia no es la esposa de Cristo, y no será reconocida como tal, más que en el exceso que supone su amor; el amor cristiano, en lo que tiene de mayor intimidad y urgencia, sobrepasa lo que llamamos generalmente «cristianismo»; pero también es preciso añadir que este movimiento de superación es el cristianismo en su más pura significación. Es, en el seno de la Iglesia de Cristo, la acción del Espíritu de Cristo. Y esto es también lo que dice Karl Rahner, en términos análogos:

> La ideología no podrá ser jamás superior a sí misma. Por el contrario, el cristianismo es superior a su propio ser, en cuanto que constituye un impulso en el que el hombre se entrega al misterio inaccesible, al mismo tiempo que sabe, por Jesucristo, que aquel impulso desemboca en la presencia salvadora de este mismo misterio[45].

3. Finalmente, la Iglesia es a la vez terrena y celestial, histórica y escatológica, temporal y eterna. He aquí por qué sería imposible darle una respuesta sencilla a quien preguntase: la Iglesia ¿es para el mundo o el mundo para la Iglesia? Esta ambigüedad no proviene únicamente de la ambigüedad de la palabra «mundo». Nace también del doble carácter de la Iglesia. Las dos respuestas serían verdaderas *a la vez*, con tal de que se situaran en dos perspectivas diferentes. Atenerse a la pri-

45. K. Rahner, *Ideología y cristianismo*: Concilium 6 (1965) 58.

mera, es correr el riesgo de disolver a la Iglesia en el mundo: hoy nos encontramos efectivamente con este peligro de «secularización». Aferrarse a la segunda, equivale a mantener una quimera tan anticristiana como anacrónica. La Iglesia, en su realidad presente, en su forma actual, tiene que estar con todos sus miembros al servicio del mundo, pero para salvar al mundo, esto es, para conducirlo a su fin, que es precisamente la Iglesia en su realidad futura y en su forma definitiva.

Esta manera de hablar sigue siendo todavía inadecuada, ya que parece establecer una separación entre el presente y el porvenir de la Iglesia. Digamos por ello, con mayor rigor, utilizando las palabras de J. Mouroux, que

> el tiempo de la Iglesia está englobado en el tiempo del mundo, y esto define una dimensión permanente del drama cristiano; pero el tiempo del cosmos está hecho para este último englobamiento, que habrá de permanecer mientras pasa la figura de este mundo[46].

En esta misma perspectiva se sitúa el problema análogo de las relaciones de la Iglesia con el reino de Dios. También resulta imposible asimilar sin más ni más la una al otro, en cualquiera de sus estados, lo mismo que disociarlos entre sí[47]. Varias veces se ha advertido que san Agustín parece oscilar «entre ambos polos»: en algunos pasajes, se ha dicho, habla de la Iglesia como si fuera prácticamente idéntica con el reino de Dios, por ejem-

46. J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965, 197; cf. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris 1967, 109-112.

47. «La ambigüedad inherente a la Iglesia se explica por la interferencia entre Reino e Iglesia» (E. Peterson, *L'Église*: Dieu vivant 25 [1953] 109).

plo en la *Ciudad de Dios* (l. 20, 9)[48]; en otros pasajes, tacha esta opinión de pretensión absurda, por ejemplo en el tratado *De la santa virginidad* (c. 24)[49]. Esta observación se ha extendido también al conjunto de la tradición cristiana, y se ha creído posible afirmar que «esta incertidumbre no se ha disipado jamás en la teología católica romana»[50]. Pero en realidad, considerando el fondo de las cosas, no hay en ello ni incertidumbre ni contradicción. No hay más que leer atentamente en su contexto los dos pasajes citados de san Agustín para comprobar su perfecto acuerdo. Se trata solamente de dos aspectos distintos, inherentes al misterio de la Iglesia. También aquí nos encontramos con una discrepancia dialéctica, en la que ninguno de los dos «polos» tiene que quedar suprimido[51].

No por ello resultará menos imposible escoger entre una concepción que podríamos llamar histórica de la Iglesia y una concepción escatológica de la misma. Hemos de reconocer al mismo tiempo, por una parte, que nuestra Iglesia es militante, que en este mundo vive en medio de combates, en una lucha sin tregua, apoyada por las armas

48. Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, l. 20, 9: «Ergo et nunc Ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum».

49. «Quid aliud istis restat, nisi ut ipsum regnum caelorum ad hanc temporalem vitam, in qua nunc sumus, asserant pertinere? Cur enim non in hanc insaniam progredlatur caeca praesumptio? Et quid hac assertione furiosius? Nam etsi regnum caelorum aliquando Ecclesia etiam quae in hoc tempore est, appellatur, ad hoc utique sic appellatur, quia futurae vitae sempiternaeque colligitur».

50. W. A. Visser't Hooft, *Le renouveau de l'Église*, 36-37. Podría hacerse el mismo raciocinio a propósito de las dos nociones parecidas de Iglesia y de Ciudad de Dios en san Agustín.

51. Se podría hacer una observación análoga a propósito de las dos maneras como san Agustín y otros autores comentan las relaciones de los dos Testamentos entre sí; cf. H. de Lubac, *L'Ecriture dans la Tradition*, Aubier, Paris 1966, cap. 3, apartado 3: «La dialéctica cristiana».

de la luz en contra de un mal que continuamente renace; y, por otra parte, que incluso en este mundo, es ya el puerto de paz, la morada de Dios que, como dice san Bernardo, «tranquillus, tranquillat omnia». Ambas cosas siguen siendo verdaderas *al mismo tiempo,* en la trama de lo real y de la duración. Y cuando Newman, tras una búsqueda larga y dolorosa, se decidió a hacerse católico, entró –como él mismo nos dice– en la Iglesia lo mismo que en la Jerusalén celestial, «bienaventurada visión de paz»[52].

Para terminar, concluyamos con Rodolf Schnackenburg:

> La relación de la Iglesia con el Señor glorificado, su vida que ha nacido de él, su aspiración hacia él, no pueden quedar estrechadas por los limites del pensamiento: es el misterio más profundo de la Iglesia[53].

> Sucumba, pues, la debilidad humana ante la gloria de Dios, y júzguese siempre incapaz de explicar las obras de su misericordia... Bueno es que nos sepa siempre a poco lo que acertadamente sentimos de la majestad del Señor[54].

52. J. Newman, *Essai sur le dèveloppement dogmatique* (versión cast.: *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Biblioteca Ecuménica Salmanticensis, Salamanca 1997). En su reedición de la *Via media*, en 1877, Newman consagró largas páginas a las «contradicciones internas» de la Iglesia. Como es habitual en él, parte de las analogías naturales: «Todo lo grande resiste a las reglas humanas y no sabría volverse lógico consigo mismo en todos sus diferentes aspectos...; incluso en sus ejemplares más elevados y nobles, el alma humana está llena de contradicciones, esto es, de misterios... No nos extrañemos, por tanto, de que la santa Iglesia, creación sobrenatural de Dios, sea también un ejemplo de esta misma ley» (*Via media*, 1, XCIV); trad. L. Cognet, *Newman ou la recherche de la verité*, Desclée, Paris 1967, 219.

53. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, 196; cf. G. Philips, *L'Église sacrement et mystère*: ETL 42 (1966) 405-414.

54. León Magno, *Sermón 11 de passione Domini*: «Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei, et in explicandis operibus misericordiae eius, imparem se semper inveniat... Bonum est ut nobis parum sit quod etiam recte de Domini Majestate sentimus».

3
La constitución «Lumen gentium» y los padres de la Iglesia

1. *De los padres al Vaticano II*

Si se compara la constitución *Lumen gentium* –como también la constitución *Dei verbum*– con el esquema de la comisión preparatoria, es evidente el contraste entre ambos documentos. De ahí la impresión de novedad, que quizás se haya expresado a veces con exceso. Lo que algunos dejaban de observar era que la teología de los esquemas preparatorios no reflejaba enteramente el estado del pensamiento teológico de nuestro siglo. En realidad, las dos constituciones doctrinales del Vaticano II no hacen más que consagrar un largo esfuerzo de reflexión, que había dado a luz numerosas publicaciones, de distinto origen, importancia y destino.

Pero esta impresión de novedad no es completamente falsa. En sus elementos doctrinales, lo mismo que en sus orientaciones prácticas (hablamos de las que son verdaderamente conciliares), el concilio Vaticano II no ha sido un Concilio «conservador». No obstante, hay que saber distinguir con cuidado dos epítetos que a veces la gente tiende a confundir: conservador no es lo mismo que tradicional. Incluso puede ser todo lo con-

trario. En algunos puntos importantes, la doctrina eclesiológica de la *Lumen gentium* trastorna, en vez de conservar, las posiciones que ayer mantenía una escuela, que a veces podía considerarse casi como oficial; pero lo hace para que volvamos a encontrar, o para que mantengamos con mayor seguridad, otras posiciones fundadas más auténticamente en la tradición. En este caso, como en otros,

> la reforma que busca el Concilio no consiste en un trastorno de la vida presente de la Iglesia, ni en una ruptura con sus tradiciones en lo que éstas tienen de esencial y de venerable, sino que es más bien un homenaje rendido a dichas tradiciones, por el mero hecho de querer limpiarlas de todo lo que hay en ellas de caduco y de defectuoso, para que vuelvan a encontrar su autenticidad y su fecundidad[1].

Es claro, en particular, que el texto promulgado está perfectamente de acuerdo, tanto en el espíritu como en la letra, con la doctrina de los padres de la Iglesia.

Ya se han encargado otros de poner de relieve el número tan considerable de las citas o referencias patrísticas. Dejando aparte los numerosos textos canónicos o litúrgicos de la época, podemos contar en los ocho capítulos de la constitución, respectivamente, 17, 13, 51, 3, 16, 3 y 87 citas o referencias[2]. Y mientras que un obis-

1. Pablo VI, Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio (1963). Muchas veces, observa Antoine Wenger, «los obispos calificados de renovadores, utilizaban de manera más juiciosa los argumentos escriturísticos o de tradición» (*Vatican II. Chronique de la deuxième session*, 37, nota 3).

2. Teniendo en cuenta todos los textos de la era patrística, Michele Pellegrino cuenta en total 184 citas o alusiones: *L'étude des Péres de l'Église dans la perspective conciliaire*: Irénikon 38 (1965) 454.

po melquita[3] había podido reprochar en el primer esquema, que era demasiado largo, el que sólo contenía cinco citas de los padres orientales, la actual constitución presenta unas cuarenta. No todas las citas, como es claro, son igualmente características. Varias de ellas se refieren solamente a puntos concretos y de detalle, o a proposiciones accidentales. La pertenencia o el valor de cada una se prestan a veces a discusión. Por otra parte, los redactores de los distintos capítulos, por mucho cuidado que hayan puesto en su tarea, no han pretendido llenar con todo un arsenal de textos la parte inferior de las páginas. Aunque lo hubiesen querido, sus habituales condiciones de trabajo en la ciudad eterna, durante los cuatro años conciliares, no se lo hubieran tampoco permitido[4].

Pero no hay por qué insistir más en este aspecto material y cuantitativo.

Tampoco debemos olvidar que una sistematización de la eclesiología es algo relativamente nuevo. Se ha ido preparando, trozo a trozo, por así decirlo, al amanecer de los tiempos nuevos en occidente. Si se ha podido escribir, con palabras que se han citado frecuentemente en estos últimos cincuenta años, que el siglo XX sería el siglo de la Iglesia, es porque estamos asistiendo a los progresos de este esfuerzo de explicitación y de organización; un esfuerzo de carácter objetivo y total, que la presión de las circunstancias, junto con una determinada fuerza de lógica interna, no ha cesado de acentuar, y

3. Mons. G. Hakim, arzobispo de San Juan de Acre (6.11.1962).

4. A propósito del «esquema XIII», M. Pellegrino, *L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire*: Irénikon 38 (1965), 458 (nota), observa que la Carta a Diognetes se cita allí «según Migne (!), como si no hubiesen existido nunca Funk, Meecham o Marrou». Seguramente en aquel momento el redactor sólo tenía a Migne entre manos. Y si así era, es de lamentar.

que vino finalmente a desembocar en nuestra constitución[5]. Sin pretender ser un tratado completo, ésta presenta sin embargo cierta analogía de estructura con un tratado. Pues bien, es evidente que no podríamos encontrar algo semejante en la época patrística.

> Los concilios (antiguos) no han creído necesario darle una expresión dogmática a la idea que se hacía la Iglesia de su propia naturaleza[6].

Y tampoco los escritores eclesiásticos. Ha sido precisa una extraña ausencia de sentido histórico, para que un historiador de las doctrinas cristianas se extrañase de no encontrar en una obra, como el *Periarchon* de Orígenes, un capítulo dedicado especialmente a la Iglesia. Por tanto, no tenemos derecho a esperar un paralelismo perfecto entre la exposición del Vaticano II y las exposiciones que nos ofrecen las obras de los padres[7].

¿Quiere esto decir que los padres no tenían ideas claras sobre esta realidad de la Iglesia, o que no nos ofrecen más que indicaciones marginales, vagas, dispersas, puramente ocasionales sobre este tema? Ni mucho menos. El movimiento por el que la Iglesia, al cabo de tantos siglos, ha llegado a desdoblarse, por así decirlo, para mirarse a sí misma y emprender su definición, ese

5. Cf. nuestra *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1959, 16-24.

6. B. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 1965, 90; cf. G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Cerf, Paris 1947, 78; Y. M. J. Congar, en *La Iglesia del Vaticano II*, Flors, Barcelona 1966, 2, 1295s.

7. Cf. Pablo VI, Discurso de apertura de la segunda sesión: «Está fuera de dudas que la Iglesia tiene el deseo, la necesidad, el deber de dar finalmente una definición plena de el misma... No hay que extrañarse si, después de veinte siglos..., la noción auténtica, profunda y completa de la Iglesia... tiene todavía la necesidad de ser expresada de una manera más precisa».

movimiento no ha hecho más que dar un último toque. Algunos han podido creer que la Iglesia se estaba apartando actualmente de los objetos primeros de su fe, que hasta ahora la habían ocupado por completo, para replegarse sobre sí misma. Siguiendo a Auguste Compte y a algunos otros filósofos, han querido ver en ello la señal de un tránsito de la trascendencia a la inmanencia, un tránsito decisivo que caracterizaría la evolución del pensamiento humano[8]. Algunos de nuestros teólogos quizás han podido ofrecer alguna apariencia de fundamento a semejante interpretación. Pero en realidad, gracias a un nuevo método, por medio de un «acto reflejo» que es efectivamente «característico de la mentalidad del hombre moderno»[9], la Iglesia lo que hace es volver más explícitamente a aquello que fue en otro tiempo el gran objeto de su contemplación. Si las obras de los padres no le dedican un capítulo especial a la Iglesia, es porque, entre ellos, la Iglesia estaba por todas partes. Ella era para los padres la condición, el medio ambiente y el fin de toda vida cristiana; por eso la veían en conexión íntima con todos los misterios o, mejor dicho, con todo el misterio de la fe.

Y ése es precisamente uno de sus méritos, el mérito principal sin duda alguna de esta nueva constitución: en vez de darnos unas enseñanzas corrientes hasta ahora, nos manifiesta una preocupación constante por vincular las verdades relativas a la Iglesia con el conjunto de la verdad dogmática. El Vaticano II ha tenido en cuenta la recomendación formulada por el Vaticano I: para penetrar, en la medida de lo posible, en la inteligencia de

8. Cf. nuestras palabras del prólogo a *La Iglesia del Vaticano II*, XXIXs.

9. Pablo VI, enc. *Ecclesiam suam* 30 (6 agosto 1964).

la fe, ha practicado sistemáticamente uno de los procedimientos esenciales, que consiste en considerar las relaciones de los misterios entre sí.

Desde la época patrística hasta el Vaticano II, se han producido muchas veces diversos cambios de acento o de puntos de vista. Algunos rasgos, subrayados en otras épocas, hoy se han difuminado; otros se han precisado un poco más; se han operado muchas trasposiciones: todo ello, como respuesta a las nuevas situaciones. Así, por ejemplo, el tema de la *Ecclesia ex judaeis et ex gentibus* se ha atrofiado, como era lógico, pero los padres siguieron comentando todavía demasiado literalmente a san Pablo, para quien «el misterio de Cristo» revestía, dentro de su actualidad más inmediata y urgente, esta forma precisa[10]. Por el contrario, las determinaciones jurídicas referentes a la jerarquía, así como sus relaciones con el poder político, cobraron naturalmente, poco a poco, un lugar cada vez mayor. Más recientemente, la conciencia adquirida de las dimensiones reales de la historia humana y la situación creada por los grandes cismas han engendrado la preocupación de distinguir los diferentes grados de pertenencia a la Iglesia[11].

Por otro lado, también es claro que la doctrina de los padres no forma un bloque monolítico. A partir del momento en que se va detallando su pensamiento individual, las cosas se van diversificando hasta el infinito. Por tanto, tendremos que atenernos aquí a ciertas miradas de conjunto y mantener la línea media, para poner de relieve las principales analogías y las principales diferencias.

10. Relacionar Ef 2, 14-18 y 3, 1-6; cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Gabalda, Paris 1966, 292-293 y 302-303.
11. Cf. *infra*.

Por lo demás, por muy cautivador que resulte el análisis de los detalles, por muy necesario que sea para el trabajo histórico, esto no tendría más que un interés secundario dentro de la perspectiva de este estudio[12].

2. *La Iglesia como misterio*

Para la *Lumen gentium*, como para los padres, la Iglesia es ante todo un misterio de fe: *Ecclesiae sanctae mysterium* (n. 5). Es un don recibido del cielo, que el análisis humano jamás llegará a discernir por completo. Sería superfluo insistir en esta evidencia, ya que este hecho se ha impuesto siempre a todos los creyentes. También sería inútil insistir –aunque estará bien que lo recordemos– en el hecho de que el misterio de la Iglesia no es el de una especie de ideal o de realidad invisible, puramente espiritual, sin una estructura captable, sino el de una comunión que, por lo menos en uno de sus aspectos constitutivos, es una sociedad visible, histórica, organizada, dotada de un poder de gobierno[13]. La Iglesia es

> el cuerpo visible y místico de Cristo[14]; es sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (n. 1)[15].

12. No hemos podido leer J. Ratzinger, *El concepto patrístico de la Iglesia*, en *Naturaleza salvífica de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, 29; sobre «el Concilio, la colegialidad y los padres de la Iglesia», cf. G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du concile*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 30-41.

13. Cf. B. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 91-93; R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, 141-144 (versión cast.: *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Taurus, Madrid 1965).

14. Pablo VI, Discurso de apertura de la segunda sesión.

15. «Ursakrament», había precisado el cardenal Frings, «Sacramento primordial» (Mons. Guano, Livorno).

No hay en la constitución ni una sola frase que, con los matices precisados en las aplicaciones, no lo afirme o suponga[16]. La eclesiología del catolicismo contemporáneo puede proporcionar materia para muchas discusiones; pero hay que reconocer que está en perfecta continuidad, en este punto fundamental, con la eclesiología de los primeros siglos cristianos, tal como lo ha establecido de nuevo dom Butler.

Todas las críticas dirigidas contra el principio mismo de la «institución», tropiezan con esta verdad primera. No era de una Iglesia totalmente invisible de la que hablaba, por ejemplo, Orígenes, cuando afirmaba que la mayor desgracia era la de «verse dividido del misterio de la Iglesia»[17]. En su misma visibilidad, la Iglesia «es constitutiva de la experiencia cristiana»[18]. Una voz luterana, la de Dietrich Bonhoeffer, lo recordaba hace poco con energía. A propósito de la «antigua Iglesia», cuyo vigor alaba en la interpretación de la Escritura, Bonhoeffer cree que, si uno es cristiano,

> no es en una Iglesia invisible en quien cree, ni en el reino de Dios en una Iglesia considerada como *coetus electorum,* sino que cree que Dios ha hecho de la Iglesia empírica concreta, donde se ejerce el ministerio de la palabra y del sacramento, su comunidad; cree que esta Iglesia es el cuerpo de Cristo, o sea la presencia de

16. Así en el n. 8: «Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica...».

17. Orígenes, *Sec. Jo.*, 20, 15 (PG 14, 1036 A); cf. Id., *Periarchon*, 1. 4, 2, 2, Koetschau, 308.

18. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, 15; cf. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966; P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Cerf, Paris 1967 (versión cast.: *El ministerio de la Nueva Alianza*, Herder, Barcelona 1969).

Cristo en el mundo; cree que, según la promesa, obra en ella el Espíritu de Dios[19].

También los padres consideran a la Iglesia en su misterio. Su relación de origen con la Trinidad está explícitamente afirmada en uno o dos pasajes de san Cipriano citados en la constitución[20]. Las menciones del Espíritu santo son más numerosas, alrededor de una docena[21]; pero, a pesar del maravilloso desarrollo del (n. 4), la mayor parte son fugaces: dan la impresión de que están más o menos sobreañadidas, y no es extraño, ya que la teología latina, inevitablemente predominante en el Concilio, no se ha desarrollado precisamente por el camino de la pneumatología; al menos en su corriente más clásica, se ha olvidado un poco de que «el tiempo de la Iglesia, en la historia de la salvación, ha sido llamado por los padres la economía del Espíritu»[22].

En compensación –y es también ésta una feliz herencia de los padres–, la eucaristía ha quedado bien valorada (aunque de una manera un tanto esporádica), no sólo como fuente y cima de la vida cristiana (n. 13), sino como fuerza íntima de la construcción de la Iglesia

19. D. Bonhoeffer, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*, Sígueme, Salamanca ²1980, 211; cf. Id., *Gesammelte Schriften* 4, München 1961, 256; cf. también R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Casterman, Paris 1967, 48-49 y 60 (versión cast.: *Testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Mensajero, Bilbao 1968).

20. Podría citarse también a Tertuliano, *De baptismo* 6 y *De pudicitia* 21.

21. En los n. 4, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 48 y 50.

22. I. Ziadé, arzobispo maronita de Beirut, segunda sesión, intervención sobre la obra del Espíritu. Y el mismo, tercera sesión, 16 de septiembre de 1964: «La Iglesia latina, cuya cristología está muy desarrollada, todavía es adolescente en pneumatología». El mismo día, Ch. Butler lamentaba también el silencio sobre el Espíritu santo, mencionado –decía él– una sola vez, «y de manera calamitosa».

(n. 3, 11, 26, etc.)[23]. Si, como se complace en decir la ortodoxia, la Iglesia de Cristo es una «comunión eucarística», nos encontramos aquí con un sólido terreno de acuerdo entre orientales y occidentales. La constitución da todo su vigor a una doctrina que es central en nuestra fe; doctrina que la tradición latina había recibido de los padres[24], que durante largo tiempo supo valorar, que santo Tomás de Aquino había recogido al decir que el cuerpo místico, que es la Iglesia, es la *res* del sacramento eucarístico[25], que muchos otros teólogos habían ido recordando a las diversas generaciones –por ejemplo el cardenal Franzelin, en su cátedra de la ciudad eterna–, pero que a veces, en los últimos años, había perdido un poco de su relieve.

Este origen eucarístico no encerraba, sin embargo, en el pensamiento de los padres, una verdadera prioridad de la Iglesia local sobre la Iglesia universal. Es verdad que para ellos

> la comunidad local eucarística manifiesta el todo de la Iglesia[26], que cada una de sus comunidades es la actuación real de la Iglesia entera y universal[27];

23. Cf. también los n. 7, 13, 28, 34 y 50. El concilio IV de Letrán, en su decreto del 30 de noviembre de 1215, n. 1 *De la fe católica*, decía: «Hay una sola Iglesia... en la que el mismo Cristo es a la vez el sacerdote y la víctima...». Esta mención no basta para que se pueda hablar, como lo hace R. Foreville, del «carácter eucarístico de la Iglesia» y de «eclesiología de comunión» (*Latran* I, II, III y *Latran* IV, L'Orante, Paris 1965, 282).

24. Cf. Agustín de Hipona, *Contra Faustum*, 1, 12, 20 (PL 42, 265); Id., *De civ. Dei*, 1, 22, 17 (PL 41, 779); Id., *Sermo* 57, 7 (PL 38, 389).

25. Tomás de Aquino, *STh* 3, q.73, a.3: «Res sacramenti (eucharistiae) est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus: nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam...».

26. O. Clément, *L'Église orthodoxe*, PUF, Paris 1965, 7 (versión cast.: *La Iglesia ortodoxa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990).

27. Intervención de Mons. Edward Schick, obispo auxiliar de Fulda, en la segunda sesión (1963), sobre la importancia de la Iglesia local.

pero también es cierto que ellos consideran siempre a las Iglesias dispersas por el mundo como si constituyeran el cuerpo entero, el cuerpo único de «las sinagogas de la Iglesia», tal como afirma Orígenes[28]. Por algo, tanto en griego como en hebreo, la misma palabra «Iglesia» es la que se aplica en ambos casos[29]. Y como la Iglesia local no es una mera provincia de la Iglesia universal, tampoco ésta es una federación de Iglesias locales. Porque no hay más que una sola eucaristía, y un solo bautismo, y un solo episcopado.

> No hay, dice san Cipriano, por institución de Cristo, más que una Iglesia única, extendida en varios miembros por el mundo entero[30],

y al decir eso no está inventando una nueva eclesiología. Nunca jamás perdieron de vista esta Iglesia única los cristianos antiguos, tanto latinos como griegos[31]. Y nuestra constitución se mantiene plenamente fiel a esta misma idea[32]. Si en el (c. 3, n. 23), se le llama a la Iglesia local «portio Ecclesiae universalis», semejante expresión –que en sí misma es discutible, pero que se justifica en algunos aspectos– no pretende ser una defi-

28. Orígenes, *In Math.*, 13, 24.
29. Cf. L. Cerfaux, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1959. La comunidad de Jerusalén es «la Iglesia de Dios», virtualmente única; Pablo dice también «las Iglesias».
30. Cipriano de Cartago, *Epistola* 55, 24, 2, trad. L. Bayard, 147; Orígenes, *In Genesim*, hom. 12, 3, Baehrens, 108, etc. Sobre esta primacía de la Iglesia universal cf. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 97; cf. Gál 3, 27-28; 1 Cor 10, 17.
31. Cf. G. Bardy, *En lisant les pères*, 1933, 103.
32. De ahí se sigue que el gran problema del ecumenismo es, como decía Pablo VI a los observadores en San Pablo Extramuros, el 4 de diciembre de 1965, el de «la reintegración en la unidad de la Iglesia visible de todos aquellos que tienen la dicha y la responsabilidad de llamarse cristianos».

nición completa, y no se dice que las comunidades sacramentales no son *más que* partes de la Iglesia. Más aún, en este mismo (n. 23) se explica que las Iglesias particulares «están formadas a imagen de la Iglesia universal» y que «en ellas y por ellas existe la Iglesia católica una y única». Se precisa además en el (n. 26) que

> la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas agrupaciones locales de fieles que, unidos a sus pastores, reciben también ellas, en el Nuevo Testamento, el nombre de Iglesias, y que en estas comunidades, por pequeñas y pobres que sean a veces y aunque estén dispersas, está presente Cristo, por cuya virtud se constituye la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

Oponer la idea de «sacramento» a la idea de «misión», o «la noción de Iglesia local, fundamento de la eclesiología primitiva» al «universalismo romano» sería inspirarse en un unilateralismo que no conocen los padres ni la constitución *Lumen gentium*[33].

Lo que está menos acentuado en la *Lumen gentium* es otra especie de universalidad que algunas veces en los padres estaba unida a la noción de Iglesia visible. Solamente hay una alusión explícita en el (n. 2), a propósito del fin de los siglos:

> Entonces, como se lee en los santos padres, todos los justos descendientes de Adán, «desde Abel el justo hasta el último elegido», se congregarán delante del Padre en una Iglesia universal.

33. Cf. J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, 1965, 97-98 y 146. En *La Iglesia del Vaticano II*, 631-656, puede leerse el capítulo de Burkhard Neunheuser, *Iglesia universal e Iglesia local*. Sobre la eclesiología eucarística y local del padre Afanassieff y el intento de síntesis de J. Meyendorff, cf. H. Marot, *Primeras reacciones ortodoxas ante los decretos del Vaticano II*: Concilium 14 (1966) 610-625.

Este abandono casi absoluto del antiguo tema de la «Iglesia de los santos»[34], lejos de constituir propiamente una infidelidad, se debe a una preocupación por la precisión y la unificación de los conceptos. Esta preocupación se imponía por el hecho de que la idea de la Iglesia, en vez de estar difusa por todas partes como antes, se convertía en el objeto de una reflexión un tanto sistematizada.

Pero, en contraposición, se acentuaba más aún otra especie de universalidad, otra especie de apertura. No contenta con afirmar, con la tradición ininterrumpida de la Iglesia, que todos los hombres «están llamados a la unidad católica del pueblo de Dios», la *Lumen gentium* añade que

> a ella pertenecen de varios modos o se destinan tanto los fieles católicos como los otros cristianos, e incluso todos los hombres en general, llamados a la salvación por la gracia de Dios (n. 13).

Expresiones mesuradas, pero llenas de consecuencias, y que abren por otra parte el camino a un mayor desarrollo (n. 14-17). Estas son, como es sabido, las principales novedades introducidas en relación con el esquema preparatorio. Pablo VI había preparado el camino cuando habló, en su discurso de apertura de la segunda sesión (29 de septiembre de 1963), de los «hermanos desunidos (disjuncti) que también han sido llamados a una plena adhesión a la Iglesia (ad *plene* adhaerendum)»[35].

34. El tema vuelve a aparecer, bajo formas un tanto diferentes, en otros textos del Concilio.

35. Sobre este punto, hubo tres intervenciones determinantes: las de los cardenales Liénart y Frings en diciembre de 1962, y la del cardenal Lercaro el 3 de octubre de 1963, en la discusión sobre el capítulo 1.

Todo ello es el fruto de una reflexión prolongada, que solamente podía estar en germen en los padres, y que se refería en parte a la salvación de los no-cristianos, y en parte sobre todo a los vínculos espirituales que unen entre sí a todos los bautizados que creen en Cristo, en la situación creada de hecho por los cismas de la historia[36].

¿Será necesario observar igualmente que el misterio de la Iglesia está ligado al misterio de Cristo, en perfecta continuidad con el pensamiento patrístico? Este aspecto había sido reclamado por el cardenal Montini en su intervención del 4 de diciembre de 1962, cuando reprochó al esquema preparatorio que «no había aclarado bastante las relaciones íntimas de la Iglesia con Cristo, su cabeza»[37].

Las primeras palabras de la constitución son elocuentes a este respecto. Sirven para dar el tono a todo lo demás. En contra de la moderna costumbre que, al proceder por abstracción, puede dar a veces la impresión de que la Iglesia católica colocaba en sí misma la fuente de la luz que propone a los hombres[38], y en conformidad con el ejemplo que acababa de dar Pablo VI con

36. Cf. K. E. Skydsgaard, *Le mystère de l'Église*, en *Le dialogue est Ouvert* I, 1965, 155-156; B. Ch. Butler, *Los no-cristianos en relación con las Iglesias*, en *La Iglesia deL Vaticano II*, 669-684; sobre el estudio de los padres y el ecumenismo, M. Pellegrino, *L'étude des Péres de l'Église dans la perspective conciliaire*: Irénikon 38 (1965) 460-461.

37. Y de nuevo Pablo VI, inaugurando la segunda sesión, al evocar el mosaico de San Pablo Extramuros, en el que aparece Honorio III «diminuto, casi anonadado en la tierra, besando los pies de Cristo en la inmensa estatua que preside la asamblea».

38. La Iglesia no tiene que «detenerse en ninguna complacencia en sí misma, olvidando por una parte a Cristo del que todo lo ha recibido y a quien lo debe todo, y por otra a la humanidad a quien tiene la misión de servir... La Iglesia no es una pantalla opaca...» (Pablo VI, 14 de septiembre de 1964).

las primeras palabras de su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (=Christi), el comienzo de la constitución nos coloca de antemano en el clima que después reinará en toda ella: «Lumen gentium cum sit Christus...»[39].

3. *El pueblo de Dios*

Mientras que el esquema de la comisión preparatoria ponía el acento en la idea de cuerpo de Cristo, en continuidad con la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII, preparada a su vez por todo un movimiento doctrinal y espiritual, a la que dicha encíclica había aportado una confirmación un tanto ambigua, la *Lumen gentium* colocaba en mayor relieve la idea de pueblo de Dios. La convergencia de los diversos puntos de vista entre distintos miembros influyentes de los episcopados alemán[40] y francés[41], fue decisiva en este asunto[42]. Con razón están de acuerdo muchos teólogos en reconocer en esta orientación tan nueva una de las mayores originalidades, no solamente de la constitución, sino de todo el Concilio. ¿En qué medida podemos decir que es patrística semejante manera de proceder?

39. Cf. H. de Lubac, *Paul VI vu à travers Ecclesiam suam*: Choisir (abril 1965).

40. Ya el 6 de diciembre de 1963, el cardenal Frings se hacía eco de las ideas de varios teólogos de nota, cuando decía: «Hay que partir del pueblo de Dios en marcha y evitar una interpretación demasiado estrecha del cuerpo místico».

41. G. Garrone fue uno de los principales redactores de este capítulo. En el *Dictionnaire théologique* de L. Bouyer, aparecido en Desclée de Brouwer, Tournai 1963, se describe en primer lugar a la Iglesia bajo el aspecto de pueblo de Dios (218-220).

42. Notemos, sin embargo, que en el n. 9 se realiza una especie de fusión de las dos imágenes capitales: «Populus ille messianicus habet pro capite Christum».

No faltan ciertamente textos antiguos que designan a la Iglesia como pueblo de Dios[43]. Igualmente, según la lógica de esta apelación, los padres enseñan la realidad de un sacerdocio universal, común a todos los bautizados. Se oponen también a toda distinción radical, en su base, entre diversas categorías de cristianos, a toda clase de espíritu de castas, lo mismo que a todo esoterismo (que era uno de los rasgos de la gran herejía pseudognóstica). De este modo nos preservan también hoy contra los peligros de una presentación unilateral en la exposición de las relaciones existentes entre laicos y jerarquía, entre pastores y rebaño[44]. Dentro de este espíritu, san Agustín se dirigía a su pueblo en uno de sus sermones: «Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus», palabra que cita nuestro (c. 4, n. 32). Siguiendo esta misma lógica, toda la Iglesia, bajo ese punto de vista, podrá llamarse pecadora[45]. O bien, antes de que intervenga la distinción entre Iglesia enseñante e Iglesia enseñada, se dirá de toda ella que cree, espera y ama, que ama a su señor y salvador, que aguarda su llegada[46]. La noción de pueblo de Dios permite además que se comprenda mejor una de las características esenciales de la noción de cuerpo de Cristo, en el sentido de que manifiesta claramente la distancia que hay que guardar entre

43. Muchos de ellos han pasado a la liturgia.

44. Algunos documentos modernos tampoco estaban exentos de este fallo; cf. R. Laurentin, *Bilan de la troisième session*, 115-116; sobre el doble sacerdocio, cf. nuestra *Meditación sobre la Iglesia*, 115-122.

45. Cf. Orígenes, *In Cant. comm.* 1, 4, Baehrens, 3, 234s; Stefan Laszlo, obispo de Eisenstadt (Austria), tuvo en el curso de la segunda sesión una intervención sobre el pecado en la Iglesia de Dios.

46. Textos innumerables; cf. H. de Lubac, *La foi de l'Église:* Christus 12 (1965). Paralelamente, en *Dei Verbum*, cap. 2, n. 10, se habla de las relaciones entre la Escritura y la Tradición en la Iglesia entera, antes de que se precise el papel del magisterio.

la cabeza del cuerpo y los demás miembros. Finalmente, es innegable que esta concepción de la Iglesia como pueblo de Dios se encuentra por doquier palpitando bajo la perspectiva histórica, dinámica, «peregrinante», tan habitual a los padres, principalmente en occidente[47].

Sin embargo, hay un argumento que parece poco convincente. Durante los cuatro o cinco primeros siglos, la idea dominante sobre la Iglesia era la de pueblo de Dios, y se cree que es posible probarlo partiendo del origen mismo de la palabra «Ekklesía», que es el sustitutivo griego del hebreo «Qahal Yahvé» de la Biblia, o asamblea del pueblo de Yahvé. La observación es exacta. La «Ekklesía» de Dios, la «comunidad de Dios», es desde luego el «pueblo de Dios». Pero de eso no se sigue que siempre que los padres empleaban esta palabra de Iglesia, hayan colocado en el primer plano de su pensamiento este origen, y por consiguiente, esta significación particular. Por otro lado, hay que tener en cuenta el hecho de que, si «la noción de Iglesia tiene sus raíces en el Antiguo Testamento», ha crecido sin embargo «en la atmósfera helenística», y que además «ella no es ni judía ni griega: es una nueva creación cristiana, nada más que cristiana»[48].

En cambio, siempre que en la antigüedad cristiana se habla de la Iglesia como pueblo de Dios, muchas veces hay una referencia más o menos explícita al pueblo del Antiguo Testamento. Lo mismo que había hecho san Pa-

47. El pensamiento de los padres latinos es más histórico, el de los griegos más cósmico; cf. A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Beauchesne, Paris 1964, 8-10; cf. R. Ariés, *Le temps de l'histoire*, 1954, 101: «¿Podemos ceder a la tentación de hacer remontar esta diferente sensibilidad ante el tiempo, más allá del cristianismo, hasta llegar a la oposición, de cara a la historia, entre Roma y el helenismo?...».

48. N. A. Dahl, citado por R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, 159.

blo, también los padres presentan a la Iglesia de Cristo como el «Israel espiritual», y a los cristianos como la «verdadera raza israelita», heredera de las profecías y de las promesas[49]. Radica en esto la aplicación más fecunda de su doctrina a los desarrollos y ramificaciones innumerables que conciernen a las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento:

> Las promesas dadas a los patriarcas, fuentes de la plenitud de las bendiciones divinas en la vida temporal, son recogidas por la Iglesia a la que se le ha prometido no sólo la vida presente, sino la vida de los siglos venideros. Abrahán, Isaac y Jacob no pertenecen a los judíos, sino a la Iglesia. Abrahán es el padre de todos los que creen, la historia de Isaac significa que la promesa de Dios no depende ya del derecho de primogenitura, sino del segundo nacimiento. Jacob es el ejemplar de los escogidos por la gracia... Frente al Israel carnal se levanta ahora el Israel pneumático que está en la Iglesia. El Israel carnal, encerrado en su ser carnal, no puede comprender ni explicar, nada más que de una manera carnal, el nombre de Hijo, la gloria, las alianzas, la ley, el culto y las promesas. La Iglesia, por el contrario, considera todo esto bajo el punto de vista de su ser pneumático; lo comprenderá y lo explicará pneumáticamente. La gran exégesis pneumática del Antiguo Testamento por parte de la santa Iglesia, con su simbolismo alegórico y tipológico, tal como la encontramos ya en san Pablo, no es una de tantas elaboraciones accidentales de la Iglesia para enfrentarse con el judaísmo, como si la Iglesia no fuese tampoco más que una elaboración accidental frente al pueblo judío. Pero si el verdadero Israel es la Iglesia, y no la sinagoga, entonces la exégesis de las sagra-

49. Así san Justino, *Diálogo con Trifón* II, 5; cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*; Id., *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1963.

das Escrituras por parte de la Iglesia es la verdadera exégesis que se opone a la de la sinagoga[50].

Nuestra constitución no deja de recordar esta doctrina, en el (n. 9). Pero no se detiene en ella. En este paso de un testamento al otro, de un pueblo al otro, parece incluso que nos sugiere su continuidad, más que su transformación[51]. La resonancia del texto no es, pues, precisamente la misma que suele tener en los padres. Sin duda alguna, los cristianos primitivos decían también de los creyentes de la Biblia que eran «sus padres, sus antepasados», y los exaltaban como modelos, tal como lo hace la carta a los hebreos. La necesidad de luchar contra gnósticos y maniqueos reforzaba más todavía su afirmación de los vínculos que unían a la Iglesia con el antiguo Israel. También nosotros vemos mejor cada día hasta qué punto la oración cristiana depende de la plegaria judía[52]. También los padres observaban al mismo tiempo, entre los dos «pueblos» y entre los dos testamentos, lo mismo que san Pablo y los evangelistas, una relación de prefiguración, e incluso una relación de oposición[53]. Por tanto, hemos de concluir con J. J. von Allmen:

50. E. Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1936, 4 y 18-19.

51. Se trata sobre todo de una cuestión de redacción, cf. el n. 9 sobre la nueva alianza y el pueblo nuevo.

52. Cf. L. Bouyer, *Eucharistie*, Desclée de Brouwer, Tournai 1966 (versión cast.: *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969). A propósito de san Pablo, observa L. Bouyer que el alma cristiana de la plegaria se ha liberado del alma judía «gracias a una mutación, en la que el arrepentimiento cuenta menos que las floraciones» (26).

53. Cf. J. Coppens, *L'Église, nouvelle alliance de Dieu avec un peuple:* RechBib 7 (1965) 13-21; cf., por ejemplo, Gál 3, 28-29; H. van den Bussche, *L'Église dans le quatrième évangile*; R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, 79-81 y 167-176; para los Hechos de los apóstoles, 70-71.

> Teológicamente, es imposible trazar un paralelismo entre Israel e Iglesia, sin tener en cuenta la venida del mesías y la efusión del Espíritu santo, que han puesto al pueblo de Dios en una situación esencialmente nueva en relación con la antigua alianza[54].

Seguramente, este nuevo Israel no es νεος, sino καινος[55]: el Espíritu de Cristo lo ha renovado todo, lo ha transfigurado todo, lo ha «espiritualizado» todo. La constitución *Dei verbum* nos lo recordará también en breves, pero enérgicas palabras. Si la *Lumen gentium* lo hubiese subrayado con más intensidad, se podría pensar que el equilibrio doctrinal hubiera aparecido todavía mejor. ¿Sería demasiado ver en este segundo capítulo los frutos de un movimiento bíblico afortunado, pero que no ha explorado todavía en toda su profundidad la dialéctica tradicional de ambos testamentos?

Por otra parte, en los padres, y también en la Edad Media, dentro del mismo cuadro de la doctrina del doble testamento, las imágenes bíblicas iban sugiriendo con profusión ciertos aspectos variados de la realidad eclesial. Por su exuberancia y su diversidad, introducían una especie de «juego», cuya extrema complejidad era conveniente resaltar[56]. Nuestra constitución no ha deja-

54. J. J. Von Allmen, *Remarques sur la constitution dogmatique «Lumen gentium»*: Irénikon 39 (1966) 40, nota 1 (criticando a K. E. Skydsgaard); cf. P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Cerf, Paris 1967, 59-63: «El nuevo Israel, pueblo sacerdotal». Durante la discusión en el Concilio, los cardenales Siri y Ruffini no dejaron de recordar que la idea israelita del pueblo de Dios había sido superada en el Nuevo Testamento.

55. Cf. Y. M. J. Congar, *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Paris 1964, 532-533 (versión cast.: *Cristianos en diálogo*, Estela, Barcelona 1965).

56. Sobre la importancia de estas imágenes, que son algo más que una mera «ilustración», cf. K. Delahaye, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1964, 35-53.

do de recordarlo, y este recuerdo resulta precioso para los estudios venideros[57]; pero ha comprendido que nuestra época exigía, especialmente en un texto autoritativo, un estilo más sobrio. La cosa era normal, e incluso necesaria, dada la intención de constituir un cuerpo doctrinal lo más orgánico posible. La elección efectuada subraya los rasgos humanos de la Iglesia[58]: si esto, naturalmente, sirve para agradar a los cristianos de la reforma, en cambio puede suscitar en algunos ortodoxos, no ya una contradicción, pero sí al menos cierta inquietud. Por eso para Peter Meinhold, luterano, «la declaración de la Iglesia como pueblo de Dios, con todas sus consecuencias, puede facilitar una mayor comprensión entre los cristianos separados»[59], mientras que Mons. Scrima teme que de esta manera quede un poco difuminado el lado interior y divino de la Iglesia, dada de arriba, animada por el Espíritu[60].

57. Yves de Montcheuil lo había recordado en tres páginas importantes de su lección del 20 de noviembre de 1942 a los estudiantes de París sobre «la Iglesia, el reino de Dios y el nuevo Israel», en *Aspectos de la Iglesia*, Fax, Madrid 1957.

58. Cf. E. Schillebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Paris 1965, 94 (versión cast.: *Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el concilio Vaticano II*, Fax, Madrid 1969) : «Sí consideramos a la Iglesia como pueblo de Dios..., adquiere entonces rasgos humanos, rasgos de un acontecimiento terreno, humano, en el que Dios escribe una historia recta con renglones torcidos... La Iglesia son los hombres que, a través de la acción saludable de Dios..., llegan a una 'comunidad de santos'», etc. Y en la p. 119: más que la idea de cuerpo místico, la de pueblo de Dios «hace que arraigue más profundamente la Iglesia en la historia de los hombres y los acerque entre sí».

59. *La Iglesia del Vaticano II*, 1243s; K. E. Skydsgaard ve igualmente en ello «un gran progreso», y concluye: «Si el desarrollo que se le ha dado a la jerarquía es bastante extraño al espíritu reformado, en el conjunto de los 4 primeros capítulos hay muchas ideas, *urchristlich*»: Deutsches Konzilspressezentrum 27 (noviembre 1963) 2; cf. Y. M. J. Congar, *La Iglesia del Vaticano II*, 1369: este capítulo es «uno de los más prometedores».

60. *Ibid.*, 1286. Sin embargo, el arzobispo Basile Krivochéine, que dirige más de una crítica sincera contra la constitución, no parece estar

Pero conviene que notemos el lugar ocupado por este capítulo sobre el pueblo de Dios; un lugar que, como es sabido, no ha sido encontrado de repente. Si está situado antes del capítulo sobre la jerarquía, está precedido por el capítulo sobre el misterio de la Iglesia: no podemos olvidarlo. De este modo se ha establecido para lo esencial un equilibrio justo[61].

La elección de la *Lumen gentium*, por lo demás, no es exclusiva. La imagen del templo y de su edificación en el Espíritu santo, por ejemplo, se menciona (n. 5) entre varias otras, sin colocarla en el principio de un desarrollo doctrinal. De igual modo, si no hay en la constitución un capítulo especial destinado a la maternidad de la Iglesia, se le da sin embargo varias veces el título de madre (n. 6, 14, 42, 63). Y reconozcamos que este título tenía más consistencia y despertaba resonancias más precisas en los padres. Piénsese, por ejemplo, en la carta de los cristianos de Vienne y de Lyon, o en la inscripción del baptisterio de San Juan de Letrán, o en los comentarios de la visión de la mujer que da a luz en el Apocalipsis, o en tantos sermones sobre el bautismo. Recuérdese también a san Ireneo, cuando habla de la fe vivificante, con que la Iglesia, más fecunda que la anti-

del todo descontento de este capítulo, en *Point de vue d'un orthodoxe*: Irénikon 39 (1966) 477-496. En *L'Église orthodoxe*, 1965, 65, O. Clément presenta a la Iglesia como cuerpo de Cristo, «organismo cuya cabeza está en los cielos». Notemos que la *Lumen gentium* dice también en el cap. 2, n. 9: «Populus ille messianicus habet pro capite Christum, qui... nunc nomen quod est super omne nomen adeptus, gloriose regnat in caelis».

61. Sobre la importancia de la idea de pueblo de Dios para la teología de la Iglesia, y al mismo tiempo sobre la inadecuación de ambas ideas entre sí, puede leerse el librito de A. Vonier, *Le peuple de Dieu*, Lyon 1943, cf. especialmente cap. 8, 82s. Los datos bíblicos están expuestos en el artículo de P. Grelot, *Pueblo*, en X. Léon-Dufour (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona [18]2001, 742-750.

gua sinagoga, alimenta a sus hijos[62]; a Hipólito, cuando dice que «la Iglesia no deja jamás de dar a luz al logos, Hombre y Dios, de su propio corazón»[63]; a Orígenes, que desea para sus oyentes que «sean la alegría de su madre, la Iglesia», y teme por el contrario que «tenga que seguir dando a luz en la tristeza y el dolor»[64]; a Tertuliano, cuando canta a la que él llama «Domina Mater Ecclesia», «mater vera viventium»[65]; a Cipriano, cuando plantea el célebre principio: «No puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre»[66]; a Cirilo de Jerusalén, cuando enseña a los catecúmenos que «Iglesia católica es el nombre propio de esta santa madre de todos nosotros»[67]; a Optato, a Agustín, a Fulgencio, a Cesáreo, cuando dan el testimonio de su afecto a la «Catholica mater»[68]... La constitución cita aquí los textos de la Escritura que son la fuente de esta apelación (n. 6) y les da también cabida en otros pasajes. Sin embargo, su óptica habitual es diferente. La idea de pueblo de Dios impera efectivamente, en gran parte, en los capítulos sucesivos: sobre la jerarquía, cuyo servicio ministerial está al servicio de todo el pueblo; sobre los lai-

62. Ireneo de Lyon, *Demostración* 5, 94.
63. Hipólito, *De Antichristo*, 61. Igualmente, Metodio sobre la «mater semper in partu».
64. Existía la costumbre de llamar «madre» a la Iglesia; cf. J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington 1943, 69-80.
65. Tertuliano, *Ad martyres*, 1; Id., *De anima*, 10.
66. Cipriano de Cartago, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 6: «Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem»; cf. c. 5: «Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur»; c. 23: «quicquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit». Id., *Epistola* 74, 7: «Ut habere quis possit Deum patrem, habeat antea Ecclesiam matrem».
67. Cirilo de Jerusalén, *Catechesis* 18, 26.
68. Los textos pueden verse en P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, 1929, 270-274s; Agustín de Hipona, *Sermo*, Denis 25, 8: «Ecclesia mater», 163.

cos, que forman la porción más numerosa de este pueblo; sobre los religiosos... Y si habla de santidad, no se olvida desde luego de que la Iglesia es una madre santificante, pero se expone más largamente la vocación de todos los miembros del pueblo a la santidad. En una palabra, se describe menos a la madre que a los hijos, menos a la casa que a los habitantes, menos a la voz que convoca a los hombres a unirse a Cristo (*convocatio*) que al resultado de esta misma convocatoria (*congregatio*).

En todo ello, sin embargo, no se trata más que de proporciones y matices. Entre ambos aspectos no se abre un abismo. Como demuestra claramente la investigación realizada por Karl Delahaye a través de los tres primeros siglos, y como explica Y. M. J. Congar en el prólogo que escribió para su libro[69], entre la idea de pueblo de Dios y la idea de Iglesia madre, no hay una distinción adecuada. La *Ecclesia Mater* no es solamente la Iglesia jerárquica; todas las almas santas engendran al logos y contribuyen a engendrarlo a su alrededor[70]. La perspectiva escogida por el Concilio puede ayudarnos a comprenderlo mejor.

En el tesoro inmenso, pero disperso, de la patrística, no se ha descuidado nada de lo esencial. Sin embargo, se ha hecho cierta selección, la de un hilo conductor; y ha obtenido un lugar privilegiado cierta terminología, correspondiente sobre todo a ciertos aspectos de la realidad. Era indispensable –repitamos– distribuir una enseñanza ordenada y adaptada a la vez, ya que el Concilio no pretendía dar un tratado completo. Fue también una

69. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.
70. Cf. nuestra *Exégèse médiévale* IV, Aubier, Paris 1964, últimas páginas.

preocupación por la adaptación legítima la que obligó a introducir algunos puntos de importancia peculiar, pero que no añaden nada esencial a la doctrina. El principal es el que desarrolla el capítulo sobre los laicos, redactado «ob specialia rerum adjuncta nostri temporis» (n. 30), y que, más que proporcionar una nueva exposición doctrinal, traza

> un cuadro expresivo y realista de la vida de los laicos llamados a hacer irradiar en el campo profano el testimonio y el espíritu de Cristo[71].

No es extraño, por consiguiente, que las dos únicas citas patrísticas de este capítulo, una de san Agustín y otra de la carta a Diognetes, se refieran realmente más bien a todos los cristianos, que a los laicos como tales.

4. *Perspectiva escatológica*

Una perspectiva que podríamos llamar nueva, en relación con la enseñanza clásica, aunque no siempre en relación con la reflexión doctrinal de estos últimos siglos, es la perspectiva escatológica.

El capítulo 7 de la constitución expone «la naturaleza (índoles) escatológica de la Iglesia peregrinante»[72].

71. G. Philips, *La constitution «Lumen gentium»*: ETL 42 (1966) 32. El relator fue Mons. Wright, obispo de Pittsburg. «Muchos obispos le habían reprochado al esquema el que no daba una teología del laicado, pero tampoco ellos proporcionaban siempre los elementos de una doctrina clara»: A. Wenger, *Vatican II, chronique de la deuxième session*, 102-103. Efectivamente, todo lo esencial de la doctrina podía encontrar lugar en un capítulo sobre el pueblo de Dios.

72. Fue redactado tarde y precipitadamente; el proyecto fue discutido solamente el 15 y el 16 de septiembre de 1964.

Pero de hecho en toda la constitución la Iglesia está considerada de esta manera, bajo un punto de vista colectivo y dinámico a la vez. Ella es el pueblo de Dios en marcha hacia el gran final común a todos. Por nacer del designio salvífico universal, tiene la misión de realizarlo, reuniendo a todos los hombres en Cristo. Seguramente no hay ninguna otra idea más tradicional; pero la tradición no ha sido encontrada de nuevo plenamente sin ciertas dificultades[73], y no podía volver a la luz sencillamente, sin que se tuviese en cuenta este nuevo dato.

Efectivamente, a medida que iba prolongándose en el tiempo, el pensamiento de la Iglesia se dirigía sobre todo hacia aquellos miembros suyos ya desaparecidos. Los veía que formaban la «Iglesia triunfante» (o la «Iglesia purgante»), mientras que se sentía a sí misma en la tierra como «Iglesia militante» o «peregrinante». De ahí una parte importante de este capítulo 7, que trata de la unión de la Iglesia de aquí abajo «con la Iglesia celestial». Aunque se encuentren algunas huellas en la alta antigüedad cristiana, esta parte es evidentemente un poco menos patrística, y su título no lo es de ninguna manera. Cuando Orígenes escribía en el libro cuarto del *Periarchon:* «Debemos atenernos a la regla de la Iglesia celestial de Jesucristo, según la sucesión de los apóstoles»[74], es claro que la Iglesia celestial era para él idéntica a esta Iglesia que vive sobre la tierra, histórica y vi-

73. El cardenal Frings había lamentado, el 30 de septiembre de 1963, la ausencia de una perspectiva escatológica en el nuevo esquema.

74. Orígenes, *Periarchon*, libro 4, 2, Koetschau, 308. También Orígenes habla, según Heb 12, 23, de la «Iglesia de los primogénitos» y de «los primogénitos de la Iglesia celestial», entendiendo con ello a los miembros de la Iglesia «cuyos nombres están escritos en el cielo»: *In Luc.*, hom. 7, 8; Id., *In Rom.*; todo esto está muy en consonancia con nuestra terminología moderna.

sible, e incluso jerárquica. Igualmente, cuando san Zenón de Verona presentaba a los nuevos bautizados «aquella madre celestial que os ha dado a luz, alegres y libres»[75]. San Ireneo había reconocido también en la Iglesia de hoy, fundada por Cristo y sus apóstoles, a «la Jerusalén de arriba», cuya preparación y figura había sido la antigua Jerusalén terrena[76]. San Hilario afirmaba lo mismo, cuando comparaba el cuerpo místico de Cristo a una ciudad, aludiendo a la Jerusalén celestial: «Por nuestra participación en su carne, somos habitantes de esa ciudad»[77]. Y para san Agustín, la Iglesia es esta Jerusalén celestial «in mysterio»[78].

Ha prevalecido, sin embargo, otra manera de hablar, que supone otra manera de ver, y nuestro capítulo muestra sus trazas cuando afirma: «Eucharisticum ergo sacrificium celebrantes, cultui Ecclesiae caelestis... jungimur» (n. 50).

No obstante, también en esto hay que evitar las exageraciones. Esta consideración relativamente nueva de los vínculos que existen o que se establecen actualmente, si es posible llamarlo así, entre ambas Iglesias, o entre las dos partes de la Iglesia, una en la tierra y otra en el cielo –consideración que no estaba desde luego ausente de la mentalidad patrística[79]–, no deja en la som-

75. Zenón de Verona, *Allocutions pascales*, 1; cf. H. Chirat: VS 1 (1943) 327.

76. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 1, 5, 35, 2.

77. Hilario de Poitiers, *In Math.*, 1, 4, 12 (PL 9, 935).

78. Agustín de Hipona, *In psalm.*, 148, 4 (PL 37, 1940). Sobre esta expresión y la situación escatológica del nuevo pueblo de Dios según la Carta a los hebreos, cf. R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament*, 99-105; para el Apocalipsis (19, 7; 21, 2), 164.

79. El *memento* de difuntos, cuyo lenguaje es arcaico, y al que está unido el «Nobis quoque peccatoribus», es probablemente muy antiguo: cf. L. Bouyer, *Eucharistie*, 236-238; cf. también Agustín de Hipona, *Enchiridion*, 15, 56: «Ecclesia... quae tota hic accipienda est, non solum ex

bra la otra consideración del dinamismo que lanza a la Iglesia hacia su fin eterno:

> La Iglesia avanza en su peregrinación, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta que venga, hasta que por la cruz llegue hasta la luz que no conoce ocaso (n. 8 y 9).

De este modo se expresaba también san Cipriano, por ejemplo, cuando proclamaba su esperanza en la victoria definitiva de la Iglesia en el más allá[80]. Y lo mismo san Gregorio Magno, al comparar a la Iglesia con una ciudad: «Ipsa civitas, scilicet sancta Ecclesia, quae regnatura in caelo, adhuc laborat in terra», etc.; Gregorio no hacía más que recoger y resumir las explicaciones dadas por san Agustín al comienzo de su gran obra *De civitate Dei* (aunque, en este texto no figure la palabra Iglesia)[81]. Hablando de esta manera, Cipriano, Gregorio y los demás designaban a esta Iglesia visible de aquí abajo, que sufre y peregrina; y en este aspecto nuestra constitución está de acuerdo con sus puntos de vista.

En otras palabras, la consideración de la escatología individual, que había ido introduciendo poco a poco la dualidad presente de la Iglesia terrena y la Iglesia celestial, unidas «en la comunión de todo el cuerpo místico

parte quae peregrinatur in terris..., verum etiam quae in caelis semper ex quo condita est cohaesit Deo... Haec in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur». Pero es bastante palpable la diferencia. *Ibid.*, c. 29, n. 110: oración por los difuntos.

80. Cf. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 12.

81. Gregorio Magno, *In Ezech.*, 1, 2, hom. 1, 5 (PL 76, 338 D); Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, prefacio: «Gloriosissimam civitatem Dei, sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam».

por entero» (n. 50), dualidad que reconoce el capítulo 7 de la *Lumen gentium*, no ha llegado a suprimir la consideración de la escatología colectiva, que muestra al pueblo de Dios guiado, de generación en generación, hacia la Jerusalén celestial, y que ya es místicamente una sola cosa con ella. Mas precisamente, esta marcha colectiva se describe como una marcha hacia la unidad, ya que el pueblo de Dios congregado desde la primera predicación del evangelio ha recibido la misión de unir a todo el género humano. El texto más significativo a este respecto se lee, no en el capítulo 7, sino en el capítulo 2, n. 9:

> Este pueblo mesiánico, aunque todavía no comprenda efectivamente la universalidad de los hombres, y aunque a veces conserva las apariencias de un pequeño rebaño, constituye sin embargo para todo el conjunto del género humano el germen más fuerte de unidad, de esperanza y de salvación.

Ya en el (n. 1) se había dicho esto mismo (como anteriormente recordábamos), al presentar el conjunto de la Iglesia como

> el signo y el instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano.

Y estas afirmaciones se completan con la evocación directa del último fin, que aparece en el (c. 4, n. 36):

> Cristo..., a quien todo está sometido, esperando que él mismo se someta a su Padre con toda la creación, para que Dios sea todo en todas las cosas[82].

82. P. Molinari, ha puesto de relieve los principales textos de sabor escatológico contenidos en los diversos capítulos de la constitución: cf. *La Iglesia del Vaticano II*, 1143-1164.

Marcha histórica hacia la unidad última de los hombres en Cristo, consumación del universo en Dios: este doble aspecto reproduce fielmente el pensamiento escatológico de los padres, habiendo sido el primero de ellos subrayado especialmente por los latinos, más sensibles como se ha dicho al desarrollo de la historia[83], y el segundo por los griegos, dotados de un espíritu más cósmico[84]. Unidad final y consumación que supone por otra parte, a imitación de Cristo, el paso por una muerte y una transfiguración radical. Esto es lo que expone el final del capítulo 5, con su invitación a todos hacia la santidad, citando el consejo del apóstol: «Qui utuntur hoc mundo, in eo ne sistant: praeterit enim figura huius mundi»; repitiéndolo más tarde en el capítulo 6, consagrado al estado religioso, que «resurrectionem ultimam et gloriam regni caelestis praenuntiat» (n. 44), y desarrollándolo más ampliamente en nuestro capítulo 7. Desde las palabras introductorias proclama el carácter trascendental y celestial de esta consumación de todas las cosas:

> La Iglesia... no será llevada a su plena perfección sino cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas, y cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por él alcanza su fin, sea perfectamente renovado (n. 48).

Conviene que nos alegremos de que el pensamiento patrístico y tradicional haya encontrado eco oficial en la

83. Bien entendido, ni en los padres ni en la *Lumen gentium* se trata de una historia puramente temporal.

84. M. W. Visser't Hooft nota a este propósito que «por medio de la noción de la importancia cósmica de la victoria de Cristo es como la ortodoxia contribuirá a enriquecer la teología occidental» (*La royauté de Jésus-Christ*, Génève 1948, 44).

constitución *Lumen gentium*. Ha quedado consagrado un esfuerzo del pensamiento teológico de nuestro siglo, un esfuerzo que ha podido sentirse estimulado y hasta cierto punto exigido por una situación espiritual general[85] y que ha ido revivificando lo que ya estaba desde los orígenes en el corazón de la tradición católica, tan bien conservada por la liturgia[86].

Hemos de reconocer, sin embargo, que esta elección en favor del pueblo de Dios como concepto básico, junto con la yuxtaposición actual de las dos Iglesias, la terrestre –donde estamos nosotros– y la celestial –compuesta por los elegidos que han entrado ya en la «patria»– tenía que conducir a cierto encogimiento de los horizontes patrísticos. «Tenéis acceso, nos dice la Carta a los hebreos, a la montaña de Sión, a la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén de arriba». Nuestros padres meditaban con fe en estas palabras. La Iglesia que les había dado vida con las aguas del bautismo, aquella Iglesia terrena y visible, era sin embargo para ellos al mismo tiempo la «Iglesia celestial», «la Jerusalén de arriba, nuestra madre». «Habitamos desde ahora en la Iglesia, en la Jerusalén celestial, dirá san Agustín, para no ser rechazados eternamente»[87]; y en otra ocasión: «La Iglesia actual es el reino de Cristo y el reino de los cie-

85. Aquí encuentra su lugar la influencia de Teilhard de Chardin.

86. Señalemos a este propósito una ligera trasposición de pensamiento en la utilización de una vieja forma literaria. La última frase del cap. 2, n. 17 está redactada de este modo: «Ita autem simul orat et laborat Ecclesia, ut in populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti, totius mundi transeat plenitudo...». Reproduce, con la modificación impuesta por el texto, una oración litúrgica del Gelasianum (*Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*): «...Praesta ut, in Abrahae filios et in Israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo» (ed. H. A. Wilson, Oxford 1894, 82-83). La oración se usa todavía en la liturgia romana de la vigilia pascual.

87. Agustín de Hipona, *In psalm.*, 124, 4.

los»[88]. En esta visión sintética del misterio, la Iglesia se identifica con Cristo, su esposo, que es también el Reino: «autobasileia», según la admirable expresión de Orígenes. Pues bien, esta visión corresponde a la lógica más profunda de la escatología cristiana, y fuera de esta lógica correría el riesgo de originar no pocos abusos de pensamiento y de acción. El reino de Dios está por venir, pero

> sin necesidad de esperar a que la historia haya terminado su curso, ha hecho ya su aparición en la historia, gracias a una misteriosa anticipación.

Desde el advenimiento de Cristo y su resurrección, «la metacrónica está ya presente en el interior del tiempo»[89]. Tal es el aspecto más misterioso de la Iglesia, por el que se identifica con Cristo, lo mismo que Cristo es idénticamente el Reino. No se trata de que nos imaginemos una especie de situación media indistinta entre el «todavía no» y el «ya sí». No se trata de una especie de umbral a medio franquear. En cierto sentido, para el pueblo de Dios considerado en cuanto que está en camino, a través de la oscuridad de este mundo, estamos en el «todavía no»; pero en otro sentido, indisociable del anterior, para la Iglesia en cuanto que se nos ha dado de arriba y está habitada por Cristo y por su Espíritu, estamos en el «ya sí»[90].

La elección, aunque no se excluyan las indicaciones complementarias de la primera de estas perspectivas, no

88. Id., *Sermo* 105.
89. Cf. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 213.
90. Cf. Agustín de Hipona, *In Joannem*, tract. 81, 4: «Una cosa es lo que queremos porque vivimos en Cristo, y otra lo que queremos porque vivimos todavía en este mundo».

nos permite reproducir algunas expresiones concretas que se encuentran en los padres. Esto sería favorecer ciertas confusiones y exponernos al riesgo de situar a la Iglesia, en su aspecto visible, en el lugar que debe ocupar el Reino, colocar de algún modo a su jerarquía en el lugar de Dios. Además esta misma elección supondría otra consecuencia. A la cuestión que se planteaba: «¿Es la Iglesia para el mundo, o el mundo para la Iglesia?», sólo podría darse la siguiente respuesta: la Iglesia es para el mundo. Pero precisemos en seguida que las dos respuestas antagónicas no son contradictorias más que en apariencia: es una cuestión de perspectiva; la palabra *Iglesia*, lo mismo que el vocablo *mundo*, no es unívoca. Por ser visible y temporal, la Iglesia está destinada a pasar. Es signo y sacramento: pero los signos y sacramentos tienen que ser absorbidos por la realidad que anuncian[91]. Es medio: un medio divino, un medio necesario, pero al fin y al cabo provisional, como todo medio. Esto fue lo que le obligó a decir un día a Pío XI: «Los hombres no han sido creados para la Iglesia, sino la Iglesia para los hombres»[92], «por nosotros los hombres y por nuestra salvación».

Este punto de vista exige, por parte de todos los miembros de la Iglesia y más en particular por parte de la jerarquía, una actitud de humilde servicio, a imagen de la actitud adoptada por el Verbo en su encarnación, que «no ha venido a ser servido, sino a servir». La *Lumen gentium* insiste afortunadamente en ello, en los números 5 y 8, haciendo eco en este punto de las palabras de Pablo VI: «La Iglesia no es para sí misma su propio

91. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 54-62.
92. Discurso a los predicadores cuaresmales de Roma, 28 de febrero de 1927.

fin»[93], y preparando de este modo las enseñanzas pastorales de la *Gaudium et spes*. Los antecedentes patrísticos no faltan, y hubiera podido apelar a ellos. Orígenes, por ejemplo, afirmaba:

> Qui vocatur ad episcopatum, non ad principatum vocatur, sed ad servitutem totius Ecclesiae[94];

y en otra ocasión, dirigiendo su mirada a todos los hombres:

> El obispo tiene que ser el servidor de todos por su humildad, a fin de ponerse al servicio de todos en las cosas relativas a la salvación: tal es el mandamiento que nos da el Verbo de Dios[95].

Pero, por otro lado, y sin el menor prejuicio contra este humilde servicio, del que dio continuamente un ejemplo heroico, el padre Monchanin, con una visión más completa y más profunda del misterio y en conformidad con otro aspecto de la doctrina patrística, podía deplorar los «estragos» de un pensamiento que, en último análisis, «hacía que la Iglesia acabara en el mundo, y no el mundo en la Iglesia»[96]. En siglo XIX, dom Gréa demostraba ser el heredero de esta misma enseñanza, de la misma visión de conjunto, cuando escribía en la primera página de su tratado *De l'Église et de sa divine*

93. Discurso inaugural de la tercera sesión. Mons. Huygue (Arrás) criticaba el primer esquema de este modo: «Se presenta a la Iglesia como una potencia... Este espíritu... no era el de Cristo. En la Iglesia fundada por Cristo, ¿era acaso la autoridad algo distinto del servicio a los demás?».

94. Orígenes, *In Cant. comm.*, 1, 3, Baehrens 3, 177.

95. Id., *In Math. comm.*, 16, 8, Klostermann-B., 493.

96. J. Monchanin, *Ermites du Saccidânanda*, Casterman, Tournai 1956, 22.

constitution[97]: «La Iglesia católica es el comienzo y la razón de ser de todas las cosas». Es lo mismo que había afirmado Hermas, en el siglo II, en la segunda visión de su *Pastor:* la Iglesia se parece, decía, a una mujer anciana «porque ha sido creada la primera, antes de todo; por ella ha sido creado el mundo»[98]. Por ella, esto es, para ser asumido, salvado, transfigurado en ella. Para Orígenes, la Iglesia era «el cosmos del cosmos», y para san Ambrosio, todo el *orbis terrarum* estaba como contenido en su seno[99]. Clemente de Alejandría decía que «lo mismo que la voluntad de Dios es un acto y crea al mundo, así su intención es la salvación de los hombres, y crea a la Iglesia»[100].

Dentro de esta perspectiva, si la Iglesia sigue distinguiéndose del Reino, sin embargo tiene que incorporarse a él, como dice la Didajé:

> Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para salvarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor, y congrégala desde los cuatro vientos del cielo, ya que la has santificado, en tu reino que tú le has preparado[101]. *Mundus reconciliatus, Ecclesia*[102].

5. *La Iglesia y la Virgen María*

A propósito del pueblo de Dios, y a propósito también de la escatología, hemos aludido a esta palabra de

97. Dom Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Casterman, Tournai 1965.
98. *Pastor* de Hermas, *Segunda visión*, 4, tercer cuadro; *2 Clem.*, 14, n. 1, sobre la «Iglesia espiritual» que «fue creada antes que el sol y la luna».
99. Orígenes, *In Jo.*, t. 6, 38 (PG 14, 301 C); Ambrosio de Milán, *In psalmum* 118, sermo 12, 25.
100. Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, 1, I, 6, 27.
101. *Didajé* 10, 5.
102. Agustín de Hipona, *Sermo* 16, 8 (PL 38, 588).

madre que la constitución atribuye varias veces a la Iglesia, pero de la que no ha hecho el principio de su consideración sistemática. Volvemos a encontrarnos de nuevo con ella en el último capítulo, consagrado a «la Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia».

Se ha discutido mucho, incluso dentro del Concilio, antes de adoptar la solución que ha consistido en incluir estas páginas sobre la Virgen María en la constitución sobre la Iglesia. En contra de lo que se ha insinuado a veces, conviene precisar que ésta fue la idea primera de la comisión doctrinal preparatoria[103]. La separación solamente la realizó esta comisión en un segundo momento, cuando se comprobó que el capítulo discutido se había hecho notablemente más largo que los demás y que constituía más bien una pequeña suma de teología mariana independiente, lo cual no es totalmente verdadero en su estado definitivo. De todos modos, la decisión que tomó el concilio de considerar a la Virgen María en sus relaciones con la Iglesia, tal como había sugerido Pablo VI[104], no solamente servía de feliz coronación a toda la constitución, sino que era además la mejor manera de establecer también para este capítulo, sin detrimento de ulteriores progresos, una continuidad con el pensamiento patrístico. Además, era sobre todo la mejor ocasión para considerar a la misma Iglesia como «esposa» y «madre virginal», tema eminentemente patrístico.

103. La subcomisión *de Ecclesia*, reunida por primera vez el 26 de noviembre de 1960, decidió redactar un texto provisional, incluyendo un capítulo sobre la Virgen: U. Betti, en *La Iglesia del Vaticano II*, 280. Detalles históricos en R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Seuil, Paris 1965, cap. 1.

104. Discurso inaugural de la segunda sesión. La inserción fue solicitada especialmente por los cardenales Frings y Silva Henríquez y por Mons. Garrone. La deploró el cardenal König y fue decidida por una débil mayoría (1.144 votos contra 1.074) el 29 de octubre de 1963.

La Iglesia-esposa en la *Lumen gentium* es el objeto de cuatro menciones rápidas (n. 6, 7, 9 y 39). Este tema queda situado detrás del de pueblo de Dios, lo mismo que había sucedido en los últimos años con el de cuerpo místico. Pero, lo mismo que ellos, es eminentemente patrístico y escriturario.

> Los padres ven un misterioso paralelo entre la creación de la primera mujer y el nacimiento de la Iglesia[105].

La analogía misma del cuerpo les lleva a veces a la de la esposa, como hace san Pablo[106].

> Cristo y la Iglesia no son dos seres, sino una sola carne, porque se le ha dicho a la esposa: tú eres los miembros de Cristo.

Es lo que afirma Orígenes[107]. Y san Hilario:

> La Iglesia es el cuerpo de Cristo, y el misterio de Adán y de Eva es una profecía que se refiere a Cristo y a la Iglesia.

Textos semejantes son numerosos durante toda la edad patrística y en todos los ambientes, desde la segunda carta de Clemente romano, que es en realidad un sermón antiquísimo, hasta san Agustín y sus discípulos[108]. Es sabido que el Cantar de los cantares, desde sus pri-

105. O. Casel, *Le mystère de l'Église, union de Dieu et des hommes*, Cerf, Paris 1965, 55 (versión cast.: *Misterio de la Ekklesia*, Cristiandad, Madrid 1964); S. Tromp, *Ecclesia Sponsa, Virgo Mater*, Roma 1937.

106. P. Andriessen, *La nouvelle Eve, corps du nouvel Adam:* RechBib 9 (1965) 87-109; cf. también A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les Epîtres pauliniennes*, 368.

107. Orígenes, *In Math. comm.*, 14, Klostermann-B., 326; cf. Id., *In Cant. comm.*, 1, 1, 7.

108. Cf. M. Agterberg, *L'Ecclesia Virgo et la Virginitas mentis des fidèles dans la pensée de saint Agustin*: Augustiniana 9 (1959) 221-276.

meros comentadores, Hipólito y Orígenes, ha sido comprendido como el epitalamio de Cristo y de su Iglesia. Todos los desposorios de la Biblia son interpretados en este mismo sentido[109]. Y el penúltimo capítulo del Apocalipsis guiaba el pensamiento de los padres.

Pues bien, esta esposa es madre, y es virgen. El último capítulo de la constitución lo expone en los números 63 y 64, explicando la analogía de la Iglesia y de María. La Iglesia, que da una nueva vida inmortal, por la predicación y el bautismo, a sus hijos concebidos del Espíritu santo, guarda para su esposo, íntegra y pura, la fe que le ha consagrado. En una nota se cita a san Ambrosio y a san Agustín; pero las referencias podrían haberse multiplicado.

En cuanto al paralelismo entre María y la Iglesia, este tema, como escribe G. Philips, «ha surgido en la teología contemporánea de una manera tan inesperada como fulgurante».

Pero no ha sido de un modo arbitrario y pasajero. «Lejos de quedarse en la periferia del dogma cristiano», estamos tocando en él «una de las mayores características de la concepción católica»[110]. Pues bien, también es éste uno de los temas patrísticos[111]. Por eso es comprensible que el Concilio lo haya querido conservar.

109. Un autor de comienzos de siglo escribía, haciéndose eco del desconocimiento casi general entonces del pensamiento patrístico: «Sabido es que para quitar el perfume de escándalo a los hechos del Antiguo Testamento relativos a los profetas, la exégesis cristiana convertía sus matrimonios en misterios» (G. Oger, *Les Péres apostoliques* I. *Doctrine des Apôtres*, 1907, XCIX); cf. F. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église-Epouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque:* L'Orient chrétien (1958) 317s; A. Raes, *Le mariage dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959, Introduction, 13s.

110. G. Philips, *Marie et l'Église*, en H. du Manoir (ed.), *Maria* VII, Beauchesne, Paris 1964, 365-366.

111. En un artículo sobre *Marie, mère et type de L'Église:* OssRom (7 febrero 1964), Balic escribía: «Todos los que aman la justa libertad que

No obstante, como indica también G. Philips, «María no es en la Iglesia el prototipo del poder jerárquico, sino el modelo de la receptividad espiritual ante las oleadas» de la gracia divina[112]. Esto puede y debe comprenderse de dos maneras, o mejor dicho, esto entraña dos especies de consecuencias, explicitadas ambas en este último capítulo, y fundadas también ambas sólidamente en el pensamiento patrístico[113].

En primer lugar, la maternidad virginal de María, fruto de esta receptividad espiritual, es el prototipo de la de la Iglesia en relación con los cristianos.

> En el misterio de la Iglesia, que con razón es también llamada madre y virgen, la bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre...

Esta afirmación del número 63 está desarrollada en los dos números siguientes. San Ambrosio es su primer autor explícito. Antes de él, san Justino y san Ireneo habían señalado a la Virgen en la anunciación como segunda Eva; Tertuliano y Metodio habían hablado de la Iglesia como verdadera madre de los vivientes, nacida de la herida de Cristo muerto en la cruz, lo mismo que había salido la primera Eva del costado de Adán dormido[114]. Acercándose a

se ha manifestado en el Concilio, tienen la certeza de que los teólogos tendrán plena libertad para seguir en mariología la vía tradicional cristotípica o la más reciente eclesiotípica». Solamente la oposición entre «tradicional» y «más reciente» nos parece poco exacta.

112. G. Philips, *Marie et l'Église*, en H. du Manoir (ed.), *María* VII, 367.

113. Cf. A. Muller, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles*, en *Marie et l'Église* I: Bulletin de la société d'études mariales (1951) 105, nota 4.

114. Tertuliano, *De anima*, c. 43 (PL 2, 723 B); Metodio, *El banquete*, 3, 8 y 8, 8.

estos dos temas, san Ambrosio había designado a María como «typus Ecclesiae»[115], siguiéndole en ello san Agustín[116]. Esta misma expresión se encuentra en san Efrén[117], y en san Cirilo de Alejandría, que dirá todavía con mayor vigor: «María, esto es, la santa Iglesia»[118].

Bajo este primer aspecto de la analogía, María es por tanto la figura de la Iglesia, por ser madre santificadora[119]. Pero la Iglesia es también el pueblo de Dios santificado, o en vías de santificación. Segundo aspecto que la *Lumen gentium*, dada su perspectiva principal, no podía descuidar. Lo encontramos expuesto en el número 68:

> Entre tanto, la Madre de Jesús, de la misma manera que, ya glorificada en los cielos en cuerpo y en alma, es la imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el futuro siglo, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor, antecede con su luz al pue-

115. Ambrosio de Milán, *In Lucam* 2, 7 (PL 15, 1555); cf. G. Philips, *Marie et l'Église*, 368; sobre María, segunda Eva, según los padres, puede leerse el cap. 2 de Newman, *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, 1908, 48-66.

116. Agustín de Hipona, *In Joannem*, tract. 13, 12 (PL 35, 1499); Id., *Sermones* 191 y 192 (PL 38, 1010, 1012-1013); cf. la *Relatio* del cardenal König en 1963: «Ipsa devotio mariana, prouti in Litaniis beatae Mariae Virginis exprimitur, historice exoriebatur ex consideratione Ecclesiae ut matris. Omnia attributa istius Litaniae, priusquam de beata Virgine praedicabantur, de Ecclesia dicebantur», etc.

117. Cf. A. Muller, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles*, en *Marie et l'Église* I: Bulletin de la société d'études mariales (1951) 29.

118. Cirilo de Alejandría, *Hom. div.*, 4 (PG 77, 992); A. Muller, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles*, 30-31.

119. Cf. nuestra *Meditación sobre la Iglesia*, 305-310; Pablo VI, Discurso en la audiencia pública del 27 de mayo de 1964: «Figura ideal de la Iglesia, como dice san Ambrosio y luego san Agustín..., encontramos en María todas las riquezas que la Iglesia representa, posee y distribuye. En Maria tenemos en primer lugar a la madre virginal de Cristo, en la Iglesia a la madre virginal de los cristianos... Las prerrogativas de la Virgen se comunican a la Iglesia...».

blo de Dios peregrinante, como signo de esperanza segura y de consuelo.

Ya había enunciado esto mismo la constitución *Sacrosanctum concilium* (c. 5, n. 103), sobre el año litúrgico:

> ...in qua (Maria) praecellentem Redemptionis fructum miratur et exaltat (Ecclesia), ac veluti in purissima imagine, id quod ipsa tota esse cupit et sperat, cum gaudio contemplatur.

En este segundo aspecto, María, llena de gracia, prototipo de toda perfección, es la imagen escatológica de la Iglesia, o sea de todo el pueblo de Dios. A partir de la Edad Media, especialmente en los comentarios marianos al Cantar de los cantares, la analogía se explotará muchas veces en este sentido. María aparecía, ella sola, por anticipación, como la Iglesia perfecta, la comunidad acabada de los fieles[120]. Sin embargo, este tema alcanza su desarrollo más pleno en el misterio de la asunción[121]; por eso, es natural que la proclamación de este dogma por Pío XII le haya proporcionado una acogida más favorable[122]. Pero tampoco estaba ausente por completo de la antigüedad cristiana. San Ambrosio lo había esbozado más de una vez[123], aplicando el principio general en el que Orígenes había basado su explicación

120. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 312-327.

121. Así Serlon de Savigny, *In Assumptione* 1; Isaac de la Estrella, *Sermo* 61. Textos en H. du Manoir, *Maria* VII, 390 y 438.

122. Los ortodoxos la conocen así; por ejemplo, V. Losski, *Essai sur la théologie mystique de l'Orient*, Aubier, París 1944, 190.

123. Ambrosio de Milán, *In Lucam* 2, 26 (PL 15, 1642); citado por Pablo VI, cf. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, 48. Cf. también Ambrosio de Milán, *In Lucam* 7, 5 y 10, 134 (CSEL 32-34, 284 y 506); *ibid.*, 2, 7, 45; Id., *In psalm.* 118, 22, 30 (CSEL 62, 503-504); Id., *Exhort. virg.* 5, 28 (PL 16, 344 AB); Id., *De institut. virg.* 14, 87-89 (PL 16, 326).

del Cantar: principio de la simbolización de la Iglesia y del alma fiel, o si se quiere, de su «interpenetración misteriosa»[124]. Si la Iglesia, a imagen de María, concibe del Espíritu santo y da a luz a Cristo en sus miembros, dándoles la fe y el bautismo, toda alma cristiana que, a imagen de María, escucha, recibe y guarda la palabra de Dios, dará también a luz a Cristo a su alrededor. *Ecclesia in sanctis, Virgo mater*[125].

Pero este último capítulo de la *Lumen gentium* no se contenta con la analogía que existe entre la Iglesia y María. Completa su exposición indicando el lugar que ésta ocupa en aquélla, por ser su «miembro supereminente y completamente singular» (n. 53). Es sabido que también sobre este punto surgieron algunas discusiones. Discusiones un tanto inútiles, parciales con frecuencia, y que por ambas partes se olvidaban del examen preciso de los textos, tanto del papa, como del Concilio. Por una parte, en efecto, la misma constitución afirma la maternidad espiritual de María, no sólo en relación con cada uno de nosotros, sino también (claramente, en mi opinión) en relación con la misma Iglesia:

> La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu santo, la honra (a María) con filial afecto de piedad como a madre amantísima (n. 53)[126].

124. K. Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, 192.

125. Cf. los hermosos textos de Ruperto de Deutz, citados por C. Dillenschneider: «Toda la Iglesia está en María», en *Marie et l'Église* III, 1953, 96-97.

126. Cf. Pablo VI, 11 octubre de 1963, en Santa María la Mayor: «Haced, oh María, que esta Iglesia..., al definirse a sí misma, os reconozca como madre, como hija y hermana eminente, su modelo incomparable, su gozo y su esperanza». La cuestión de la «maternidad espiritual de María» proporcionó tema al VIII Congreso mariano, reunido en Lisieux en 1961.

Un poco más tarde dice también que, por ser «madre de Cristo y madre de los hombres», María en la Iglesia «ocupa, después de Cristo, el lugar más alto» (n. 54)[127]. Es exactamente lo que Pablo VI había dicho que deseaba en su discurso de clausura de la segunda sesión, el 4 de diciembre de 1963, y casi más todavía, porque el papa no había dicho que deseaba que el mismo Concilio le diese este título a María[128]. Por otro lado, siempre que Pablo VI quiso honrar a la Virgen con el título de «Madre de la Iglesia», como había manifestado en sus deseos, rodeó sus palabras de una serie de precisiones y de precauciones parecidas a los matices de la doctrina conciliar[129]. En particular, su discurso de clausura de la tercera sesión, el 21 de noviembre de 1964,

> manifiesta con insistencia la intención de poner de acuerdo su proclamación con el texto mismo de la constitución[130].

127. Sin duda se refiere a este único pasaje Wenger cuando escribe, en la *Chronique de la troisième session*, 112-113: «El Concilio llama a María madre de los fieles... El papa va más lejos todavía...».

128. «Esperamos que... el Concilio... reconozca el lugar, el más excelente de todos, propio de la Madre de Dios, en la Iglesia..., de modo que podamos honrarla con el nombre de *Mater Ecclesiae*...».

129. Audiencia del 18 noviembre de 1964: «María ocupa una posición de una naturaleza única. Es un miembro de la Iglesia, rescatada también por Cristo; es nuestra hermana. Pero precisamente por su elección como madre del redentor..., y porque representa perfectamente y de una manera única al género humano, puede con razón ser llamada en un sentido moral y típico la madre de todos los humanos, y particularmente la nuestra, la madre de los redimidos y de los creyentes, la madre de la Iglesia, la madre de los fieles». Y el 22 de noviembre, al toque del Ángelus: «Madre llena de caridad», que debe venerar «la asamblea de los creyentes, de todos nosotros, no solamente como personas aisladas, sino también como comunidad».

130. R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, 40: «Mariam sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant».

Es que nos movemos aquí en un terreno decididamente tradicional, pero la expresión misma de «Madre de la Iglesia», empleada sola y sin explicaciones, no lo es tanto. Los primeros autores en quienes se encuentra, asocian –como lo hará luego Pablo VI– ambas apelaciones de «madre» y de «hija». Por ejemplo, Berengario, en el siglo VIII, en su comentario al Apocalipsis:

> María, nos dice, es madre de la Iglesia, porque da a luz a aquel que es su cabeza; es hija de la Iglesia, porque es su miembro, el miembro más augusto[131].

En el periodo anterior, sólo nos encontramos con textos aproximativos. Hasta estos últimos años casi no se citaba más que este pasaje del *De Virginitate* de san Agustín:

> María no es la madre espiritual de nuestra cabeza, sino que más bien ha nacido de ella; pero es verdaderamente la madre de sus miembros, que somos nosotros[132].

Pero Antoine Wenger nos ha proporcionado otro texto, sacado del relato más antiguo de la «Dormición» de María, que ha descubierto en un manuscrito sirio de finales del siglo V; María se dirige a Cristo, al Cristo total, cabeza y cuerpo, para decirle:

> Tú eres el pleroma, yo te he engendrado primero y a todos los que esperan en ti[133].

131. Berengario, *In Apoc.* 12, 14 (PL 17, 960 B); cf. Bruno de Segni, *In psalm.* 44. María es «Señora de toda la Iglesia» e «hija de la Iglesia» (PL 164, 421 A; 857-858; 165, 1021 B).

132. Agustín de Hipona, *De virginitate*, 6 (PL 40-399).

133. «En este texto, que alude a Ef 4, 13, María afirma su maternidad espiritual sobre aquellos que esperan en su Hijo... Este texto, que por otro lado no tiene ninguna pretensión doctrinal, afirma por equivalencia

Conviene finalmente advertir que ambos, el papa y el Concilio, han querido permanecer en la línea recta de la tradición de los padres (lo mismo que de la Escritura), a propósito de la única mediación de Cristo y el único servicio de Dios. Tal es lo que demuestran en concreto los números 60, 64 y 67 de la constitución y, por ejemplo, el discurso del 21 de noviembre de 1964 de Pablo VI:

> Deseamos sobre todo que se ponga claramente a luz cómo María, la humilde esclava del Señor, está completamente relacionada con Dios y con Cristo, nuestro único mediador y redentor[134].

Volvamos, para terminar, a la «tipología». Estos vínculos de analogía mística entre la Iglesia y María no son percibidos en nuestra época menos de lo que pudieron ser observados en tiempos de san Ambrosio y de san Agustín. Al exponerlos y al situarlos en un lugar que tan acertadamente ilumina la doctrina de la Iglesia y la de María, el concilio Vaticano II ha consagrado con su autoridad algo que proviene de las profundidades de la conciencia católica. No solamente los eruditos y los historiadores del dogma y de la piedad habían estudiado, a propósito de estos vínculos misteriosos, los testimonios de la tradición[135], sino que de una manera totalmente in-

que María es Madre de la Iglesia» (A. Wenger, *Chronique de la troisième session*, 124-125).

134. Se recordará con fruto el análisis de «la doctrina del Vaticano II sobre la Virgen María» ofrecido por Mons. Jorge Medina Estévez, en el Congreso teológico internacional de Notre-Dame (Estados Unidos) en marzo de 1966: *Vatican II, An Interfaith Appraisal*, ed. John H. Miller, Notre Dame Press 1967; cf. también J. B. Alfaro, *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia según el concilio Vaticano II*, en *Regina Mundi*, Roma 1966-1967, 30-38.

135. Bibliografía en G. Philips, *Maria* VII, 418-419.

dependiente estos testimonios habían sido puestos al día, reinventados y revivificados de algún modo por algunos hombres impregnados profundamente de espíritu católico, aunque muy diferentes entre sí, por otro lado[136].

Hans Urs von Balthasar pone frecuentemente de relieve lo que él llama «la dimensión mariana de la Iglesia»; se esfuerza en mostrar «la misteriosa continuidad entre la experiencia mariana y la experiencia maternal de la Iglesia»[137]. En su obra *El corazón del mundo*, pone en labios de Jesús estas palabras dirigidas a su Iglesia:

> Misteriosamente tu imagen tiende a confundirse con la de mi Madre virginal. Ella es la mujer única, pero en ti se hace la Madre universal...[138].

En *La oración contemplativa*, del mismo autor, María, «arquetipo de la Iglesia», es largamente contemplada como arquetipo de la contemplación cristiana: «lugar de encarnación de la palabra», ella nos previene a la vez contra el peligro de considerar la palabra como algo exterior, al ser «el misterio más profundo en el centro de nosotros mismos», y contra el peligro simétrico de confundirla con nuestra propia palabra, «con una sabiduría

136. Para un testimonio protestante, Max Thurian, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1966. Una memoria confidencial presentada a Juan XXIII en octubre de 1959 por Roger Schutz y Max Thurian contenía esta frase: «La interpretación del dogma mariano en sentido de las relaciones entre María y la Iglesia, de la que es figura, es un camino posible para la búsqueda de la unidad cristiana». Citado por G. M. Paupert, *Taizé et l'Église de demain*, Fayard, Paris 1967, 151.

137. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix* I, Paris 1965, 357 (versión cast.: *Gloria. Una estética teológica* [7 vols.], Encuentro, Madrid 1985-1989).

138. Id., *Le Coeur du Monde*, Desclée de Brouwer, Paris 1956, 219 (versión cast.: *El corazón del mundo*, Encuentro, Madrid 1991).

disponible a nuestro gusto». En María, el alma fiel, «que es la Iglesia», ha pronunciado perfectamente el «sí», que es el origen y la sustancia de toda contemplación cristiana[139]. Y en su *Teología de la historia*, Hans Urs von Balthasar justifica esta analogía con tanta claridad como profundidad, estableciendo su fuente en una verdadera identidad, al estar María «en el centro más íntimo» de la Iglesia:

> ...En María, criatura, madre y esposa, el carácter de receptividad sobrepasará al de una manifestación de la plenitud divina presente. Pero por él María se convierte en la figura original de la Iglesia. Más aún, en su centro más íntimo, en donde ella es realmente la esposa inmaculada sin mancha ni arruga, la Iglesia llega a identificarse absolutamente con la madre y la esposa del Señor. Precisamente por eso, la Iglesia no puede poseer ninguna esencia en la tierra; su sentido se encuentra en Cristo, oculto en Dios y solamente aparecerá con Cristo (Col 3, 3-4), cuando la ciudad santa baje del cielo al fin de los tiempos (Ap 21, 2)[140].

Con una rudeza voluntariamente simplista, Paul Claudel declaraba un día a uno de sus corresponsales:

> La Santísima Virgen María, para mí, es lo mismo que la Santa Iglesia, y todavía no he aprendido a distinguirlas.

139. Id., *La Prière contemplative*, Desclée de Brouwer, Paris 1958, 25-26, 73-74, 101-113 (versión cast.: *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1988); cf. también *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, el capítulo sobre Dante, 365-462 (versión cast.: *Gloria. Una estética teológica*).

140. Id., *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid 1964, 117-118; cf. *Verdad y vida*: Concilium 21 (1967) 92: «La Iglesia, esposa inmaculada..., tal como está ya realizada, como núcleo y principio de agregación, en María». Id., *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 40: «María-la Iglesia».

Lo que quería decir, era que había aprendido a unirlas indisolublemente. Lo había aprendido por propia experiencia, cierta noche de navidad, cuando en la iglesia de Notre-Dame de París, con el canto del Magnificat, hizo irrupción en él toda la fe de la Iglesia. Desde entonces acudió muchas veces a la vieja catedral para seguir en ella su «curso de teología», y la que se lo enseñaba era, como él mismo dice, «la misma Santísima Virgen con gran paciencia y majestad. Con el rostro metido entre las rejas del coro, veía vivir a la Iglesia», y a través de este espectáculo, que deja muchas veces aburrido al espíritu de muchos otros, él lo iba comprendiendo todo y todo tomaba vida en él. Porque, nos explica,

> lo que me decía san Pablo, lo que me mostraba Agustín, el pan que me partía Gregorio con la antífona y el responso, estaban allí arriba los ojos de María para explicármelo.

La «majestad maternal y tranquilizadora» que entonces lo envolvía, era a la vez la de la Iglesia y la de María. Y no había más que apoyarse, sin llegar a distinguirlas, en esta Madre doble y única que

> reúne a todos silenciosamente en su corazón y que junta en un solo hogar todas las líneas contradictorias[141].

Esta misma ausencia de distinción, o mejor dicho, esta identificación mística, se expresa en una persona cuya orientación espiritual es muy diferente de la de estos dos que acabamos de enunciar, y cuyo nombre ha si-

141. P. Claudel, *L'Epée et le miroir*, 198-203s. Diversos textos en *Meditación sobre la Iglesia*, 305s; cf. *L'Evangile d'Isaïe*, 212: «La luna perfecta, la traductora integral, es la Virgen María y es también la Iglesia católica».

do pronunciado a veces en el concilio a título menos justo del que lo hacemos ahora. Se trata de un escrito de Teilhard de Chardin. Redactado en 1918, durante la primera guerra mundial, este poema describe las etapas ascendentes del «eterno femenino», que bajo la figura de la sabiduría bíblica (y litúrgica), se dirige a los hombres:

> *Ab initio creata sum...*
> *et usque ad futurum saeculum non desinam...*
>
> ...A Dios yo lo he atraído antes que vosotros.
>
> Mucho antes de que el hombre hubiese medido la extensión de mi poder, y adivinado el sentido de mi atractivo, el Señor me había ya concebido por completo en su sabiduría, y yo había conquistado su corazón.
>
> ¿Creéis que sin mi pureza para seducirle, habría él bajado jamás, en carne, en medio de su creación?
>
> Sólo el amor es capaz de mover al ser.
>
> Por eso Dios, para poder salir de sí, tenía de antemano que trazar para sus pasos un camino de deseo, extender ante sí un perfume de belleza.
>
> Y entonces fue cuando me hizo surgir, vapor luminoso, sobre el abismo –entre la tierra y él–, para venir a habitar en mí entre vosotros.
>
> ¿Comprendéis ahora el secreto de vuestra emoción al acercarme a vosotros?
>
> ...Situada entre Dios y la tierra, como una región de atracción común, yo les obligo a venir a encontrarse mutuamente, apasionadamente.
>
> ...Hasta que finalmente tenga lugar en mí el encuentro entre ambos, en el que se consume la generación y la plenitud de Cristo, a través de los siglos.

Yo soy la Iglesia, esposa de Jesús.

Yo soy la Virgen María, madre de todos los humanos[142].

Tras este triple testimonio, vamos a citar el de otro precursor, el de Jules Monchanin. En unas cuantas frases plenas, en una meditación sobre *la Virgen en las Indias*, Monchanin unía a la doble tipología que haría suya la constitución *Lumen gentium*, el tema, que también recoge este último capítulo, de la maternidad de María en relación con la Iglesia; un tema que también amplía, como Teilhard de Chardin, hasta una especie de maternidad cósmica:

> María es la plenitud de la virgen y de la mujer, de la madre. Virgen desde siempre y *usque in aeternum,* todo lo que hubo de virginal en el mundo antes de ella y todo lo que habrá de virginal después, se habrá de integrar en ella. La esencia de la virginidad, ¿no es acaso la unicidad de su amor? Mujer perfecta, receptiva de Dios, fecundada por Dios y para Dios. Madre del Verbo encarnado –su alumbramiento se puede comparar con la generación misma del Verbo por el Padre más que al alumbramiento de las demás mujeres: *prius concepit mente*–, y por tanto de la Iglesia, de la humanidad, del mundo: madre cósmica, mediadora universal, iniciadora en la renuncia y dispensadora del gozo que no acaba, anunciadora *ut aurora* de Dios hecho devenir, cristófora y pneumatófora, dadora del Espíritu que la habita en plenitud y cuya esposa es, y de Cristo a quien ella sigue

142. Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris 1965, 261 (versión cast.: *Escritos del tiempo de guerra* [*1915-1919*], Taurus, Madrid 1967). En *La Vie cosmique*, 1916, 48, decía también de María: «Perla del cosmos y su punto de unión con el absoluto personal encarnado; la bienaventurada Virgen María, reina de todas las cosas, la verdadera Demeter».

> dando a luz, las dos manifestaciones del Padre, ella llama a la Iglesia al secreto del Padre...
> Iniciadora y consumadora, reflejo del principio, del mediador, del espíritu, la virgen de Israel, la hija de Abrahán será... la que suscite la contemplación trinitaria, prototipo de la Iglesia y de su perfeccionamiento, cuya esencia es la llamada al Padre, cuya paternidad ella comparte temporalmente, la llamada al Hijo a quien alumbra para la kénosis y el devenir, la llamada al Espíritu que ella comunica a la creación de su exuberancia[143].

Notemos aquí que este vínculo entre la Iglesia y María, tanto en Monchanin como en Teilhard de Chardin, se establece aplicando el mismo símbolo de la sabiduría, y en ésta, al menos en parte, se nota una resonancia patrística: hay aquí una convergencia en la misma aplicación de los textos sapienciales, por una parte a María en nuestra tradición litúrgica, y por otra a la Iglesia, en la patrística oriental[144].

Al conceder un especial privilegio al tema del pueblo de Dios, el Concilio ha hecho más elocuente la imagen bíblica de la Hija de Sión, en su doble aplicación a María y a la Iglesia. Porque entre los profetas, la Hija de Sión personificaba a «la comunidad mesiánica, al pequeño resto fiel reunido en Jerusalén después del destierro».

Pues bien, para san Lucas, María es esta Hija de Sión, y primero san Juan y luego la Iglesia primitiva vieron igualmente en ella «la realización y la expresión per-

143. Dieu vivant 3 (1945) 47-48.

144. Cf. L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, Cerf, Paris 1957, 74-77 y 188-189. Hay en esto un aspecto particular, que no ha encontrado eco en la *Lumen gentium*.

sonal de la Iglesia que engendra al pueblo mesiánico». Otro lugar de convergencia es también el Apocalipsis[145], con su doble interpretación de la visión de la mujer que da a luz un hijo y de la visión de la nueva Jerusalén.

> La mujer que aparece en el cielo y sobre la luna, entre las estrellas..., es en primer lugar la Iglesia que engendra al mesías en medio de dolores y a la que protege Dios mismo en el desierto contra los ataques del dragón; pero es también María que representa a esta comunidad de santos, que es la Iglesia[146].

En cuanto a la nueva Jerusalén, ¿no es la misma Iglesia la que nos invita a esta identificación mística, cuando en su liturgia celebra a la Virgen inmaculada, aplicándole el versículo del c. 21:

> Vi cómo bajaba del cielo, de junto a Dios, la ciudad santa, la nueva Jerusalén, adornada como esposa que se prepara para su esposo[147].

¿No nos enseña de este modo «la realización personal supereminente de la Iglesia en la Virgen»?[148]. Las recientes enseñanzas del Concilio no hacen, pues, más que confirmar lo que ya nos sugería la *lex orandi.*

145. P. Benoit, *Passion et resurrection du Seigneur*, Cerf, Paris 1966, 218-219; cf. M. le Déaut, *Marie et l'Ecriture*, en *La Vierge Marie dans la constitution de l'Église*: Bulletin de la Société française d'études mariales (1965).

146. P. Benoit, *Passion et resurrection du Seigneur*, Paris 1966.

147. Ap 21, 2. Entrada de la fiesta de la aparición de Nuestra Señora de Lourdes, 11 febrero.

148. L. Bouyer, *Le trône de la Sagesse*, 67.

4
Las religiones humanas según los padres

1

Los primeros padres de la Iglesia se mostraban habitualmente muy severos frente a los cultos paganos de su tiempo. En ello siguen el ejemplo de san Pablo, para el que los gentiles solamente pueden agradar a Dios a pesar de su religión[1]. Incluso cuando creen reconocer en estos cultos algunos rasgos sacados de la Biblia, se complacen en denunciar en ellos la marca del «mono de Dios», que pervierte la verdad para cambiarla en mentira[2]. No vamos a detenernos ahora en el detalle de sus juicios, ya que se trata de juicios concretos y particulares, que caen sobre lo que les enseñaba la historia o la observación directa. No se los aplican, sin más ni más, a toda religión. En efecto, es claro que los padres no podían hablar de los otros sistemas religiosos que no conocían.

Generalmente se muestran más favorables, no ya con todas las doctrinas filosóficas de la antigüedad, si-

1. Cf. *L'Epître aux Romains* (traducción ecuménica), Paris 1967, 37, nota a Rom 1, 21: «Nótese la actitud radicalmente negativa de Pablo ante las religiones paganas. Sus errores y sus excesos groseros le sirven para demostrar que los paganos son culpables ante el evangelio de Dios».
2. Así Tertuliano y otros.

no especialmente con algunas de ellas, y en primer lugar con el «platonismo». Varios de ellos reconocen en esta enseñanza una luz venida del Verbo que ilumina a todo hombre. Por ejemplo, san Justino, que expone a este propósito su doctrina del «logos spermatikós» (expresión de origen a la vez evangélico, filoniano y estoico). Según Justino, la humanidad anterior a la revelación cristiana ha recibido algunas semillas del logos, y ha podido conocer de este modo algo de la verdad que se manifestaría plenamente en Cristo:

> Todos los principios justos que han descubierto los filósofos y los legisladores, se deben a que han contemplado parcialmente el logos: por eso la doctrina de Platón no es extraña a la de Cristo, como tampoco la de otros, estoicos, poetas y escritores. Pero cada uno de ellos no ha podido expresar más que una verdad parcial[3].

Y lo mismo opina Clemente de Alejandría, cuando escribe en su primera *Estrómata:*

> Todo lo que se ha dicho de bueno en las escuelas, todo lo que nos enseña la justicia acompañada de piadosa ciencia, es lo que yo comprendo con el nombre de filosofía[4], y la filosofía es de algún modo una obra de la providencia divina.

Justino y Clemente llegan incluso a establecer un paralelismo entre griegos y judíos, esto es, entre el pensamiento pagano y el Antiguo Testamento:

3. Justino, *Segunda Apología*, 10, 1-5.
4. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, 1, 7, 37, 6 (Mondésert y Caster, SC 30, 74); c. 1, 18, 4 (57).

El Señor, dice Clemente, ha distribuido sus beneficios según las aptitudes de cada uno, griegos y bárbaros: a los unos les ha dado la ley, a los otros la filosofía[5].

Bajo la acción iluminadora del Verbo que había de encarnarse, cierto número de verdades esenciales se manifestaron a la conciencia humana, en concordancia con la fe cristiana, o que pueden servirle de preparación. En el número 16 de la *Lumen gentium* y en el 3 y el 11 del decreto *Ad gentes*, el concilio Vaticano II iba a hacer suyas estas nociones patrísticas, conocidas desde Eusebio de Cesarea con el nombre de «preparación evangélica»[6].

Sin caer en los excesos polémicos de un Hermias o de un Taciano, que son excepciones, Orígenes se muestra habitualmente más severo. Lamenta, sobre todo, el hecho de que entre los gentiles «toda sabiduría esté mezclada de suciedad», y de que los filósofos, cuyos «sofismas» se complace en denunciar, conspiren muchas veces con la idolatría, adorando las obras de su espíritu lo mismo que adoraron otros las obras de sus manos. Pero también él atribuye a sus mejores doctrinas una misión propedéutica para la edificación de una sabiduría cristiana[7].

5. *Ibid.*, 1, 7, 2; cf. 1, 6, 5: «El único Dios ha sido conocido por los griegos étnicamente, por los judíos judaicamente, por los cristianos espiritualmente»; cf. también 1, 1, 5.28, 2-3 (SC 30, 65). Compárese con Justino, *Primera Apología*, 46, 2-5: «Todos los que han vivido según el logos, en el que todos los hombres tienen parte, son cristianos, aunque hayan pasado por ateos, como entre los griegos Sócrates, Heráclito y otros semejantes, y entre los bárbaros, Abrahán, Elías y tantos otros».

6. Con referencias a Ireneo, a Clemente y a Eusebio, cf. G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II. Introduction à l'esprit du concile*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, 42-50.

7. Orígenes, *In Levit.*, hom. 7, 6; Id., *In Jesu Nave*, hom. 7, 1; Id., *In Judith*, hom. 2, 3; Id., *In Jerem.*, hom. 16, 9; Id., *Contra Celsum*, 1, 6, 4, etc.; cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris 1962; cf. también Dionisio, *Epist.* 7, 2.

Más que a él, a san Agustín le complace ver en la filosofía griega la anunciadora de la religión cristiana; le movía además la convicción en que estaba, como algunos otros padres, de que Platón había conocido a «Moisés»[8]. No obstante, hay que tener en cuenta estas dos contrapartidas: por una parte, si el mensaje cristiano está situado para Agustín y para Clemente en la perspectiva de la religión universal y se presenta como su «perfeccionamiento», también es cierto que se muestra como una «llamada a la conversión: porque todos los *logoi* parciales se erigían en absolutos y oponían una resistencia culpable al verdadero *logos*»[9]. Por otra parte, Agustín muestra en diversas ocasiones una reserva capital a propósito de los que él llama platónicos, y que son sobre todo, en más de un caso, Plotino y los plotinianos. La invención de semejantes doctrinas, nos explica, invención que es en sí misma un bien, ha tenido muchas veces el resultado de detener los impulsos del alma, embarazada en su propio orgullo. Poco nos importa aquí que Agustín haya interpretado a los «platónicos» partiendo de su fe. Ellos han sabido reconocer, comprueba, que había un Verbo de Dios, lo cual es verdad; se han dado cuenta «de alguna manera, aunque de lejos y con los ojos empañados»[10], de la finalidad de la

8. Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, 1, 8, 11, etc. Señalando este papel anunciador, como indica W. Jaeger, *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, Cerf, Paris 1965, 56, san Agustín «expresa de una manera absolutamente exacta la relación histórica que acaba de indicarse» (versión cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid 1977).

9. H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca [5]1999, 13-16; cf. *infra*.

10. Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, 1, 10, 29: «Videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis».

vida humana, que no es más que la visión de Dios; pero no han descubierto el camino, porque no conocieron entonces ni reconocen ahora al Verbo hecho carne, a Jesús, a Dios en la humildad de la carne. Porque «la filosofía perfectamente verdadera» nunca jamás hubiera podido ser constituida

> si el soberano Dios, lleno de misericordia para con su pueblo, no hubiese inclinado y abajado hasta el cuerpo humano la autoridad de la razón divina. Una cosa es, por tanto, contemplar a la patria desde lejos, y otra encontrar el camino único que conduce a ella y empezar a caminar.

Agustín no deja de decirlo:

> ...La verdad misma, el Dios Hijo de Dios, al asumir al hombre sin consumir a Dios, ha establecido esta fe abriendo al hombre el camino que, por el Hombre-Dios, conduce hasta el Dios del hombre. He ahí, por tanto, al mediador entre Dios y los hombres, al hombre Jesucristo. ...Si hay un camino entre aquel que tiende y el fin al que tiende, hay esperanza de llegar; si el camino falta, ¿de qué sirve conocer el fin?[11].

Retengamos, sin embargo, del pensamiento de los padres de la Iglesia, esta verdad general, expresada ya por san Ireneo: «El logos de Dios no ha dejado jamás de estar presente a la raza de los hombres»[12], o por san Hilario: «Los rayos del Verbo están eternamente prepara-

11. Id., *Contra academicos*, 1, 3, 19, 42; Id., *Sermo* 141, 1 (PL 38, 776); cf. Id., *Sermo* 117, 110, 16 (PL 38, 670); Id., *Confessiones*, 1, 7, 9, 13-15; *Ibid.*, 21, 27; Id., *De vera religione*, 4, 7; Id., *De civ. Dei*, 1, 11, 2.
12. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 1, 3, 16, 1.

dos para brillar en cualquier sitio en que se les abran las ventanas del alma»[13].

La encontramos también formulada en Tertuliano, en una expresión lapidaria, muchas veces citada, y que a veces se ha empleado en sentido abusivo. En su *Apologética* habla de un «alma naturalmente cristiana» (*anima naturaliter christiana*)[14]. Con esta fórmula entiende, como se explica en su breve tratado del *Testimonio del alma*, que el alma humana, cuando no está sofisticada, les da a las grandes verdades básicas profesadas por los cristianos un testimonio espontáneo: estas verdades son las que hoy llamamos «teología natural»; negadas, oscurecidas o pervertidas en la mayor parte de las religiones paganas o de las teorías filosóficas, se ven afirmadas por el movimiento natural del alma. También Tertuliano confiesa que el hombre no nace cristiano, sino que se hace[15]. Nos engañaríamos sobre su pensamiento si afirmásemos que para él el cristianismo, o algo equivalente a él, está extendido por todo el mundo.

Pero lo que se desprende del pensamiento patrístico en general, tal como acabamos de exponerlo, es que, si es posible descubrir en el movimiento espontáneo del espíritu humano o en las doctrinas que ha elaborado, cierta preparación para la aceptación del evangelio, la razón de ello es que el hombre está hecho para la salva-

13. Hilario de Poitiers, *Super psalmum* 118 (CSEL 22, 1891, 459).

14. Tertuliano, *Apologética*, 17, 6, ed. G. Rauschen, Bonn 1906, 59; cf. Minucio Felix, *Octavius*, 18, 11, ed. J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris 1964, 27-28.

15. Tertuliano, *De testimonio animae*, 1, 7: «Non es, quod sciam, christiana: fieri enim, non nasci solet (anima christiana)»; cf. c. 5, 4: «Certe prior anima, quam littera; et prior sermo, quam liber; et prior sensus, quam stylus; et prior homo ipse, quam philosophus et poeta», ed. Carlo Zibiletti, Torino 1959, 76 y 89; cf. Origenes, *In Rom.* 2, 12-14 (PG 14, 892 B).

ción, cuyo don y cuya revelación nos trae el evangelio. La creación divina, en efecto, es algo consecuente. Los padres de la Iglesia, y a continuación, los grandes teólogos medievales, tenían de esta cuestión una visión más única, más orgánica que la teología posterior. Dios ha creado al hombre para un fin divino: por tanto, tiene que haber en el hombre, de cualquier manera que se explique, algo que lo prepare con vistas a este fin y a su revelación. Esto se puede expresar, hablando como Ireneo, Orígenes y otros, diciendo que Dios ha creado al hombre a su imagen, para que se asemeje a él[16]. En el fondo de la naturaleza humana, y por consiguiente en cada hombre, está impresa la imagen de Dios, o sea algo que constituye en él –pero sin él– una especie de llamada secreta al objeto de la revelación, plena y sobrenatural, traída por Jesucristo[17].

Esta doctrina es de una importancia capital. Presenta cierta analogía con otra doctrina patrística, cuyo campo de aplicación es diferente, pero que podemos evocar de pasada: la doctrina relativa a la doble relación del hombre con el Verbo encarnado. Aunque esta enseñanza no ha tomado en los padres una forma sistematizada, se desprende fácilmente de algunos de sus escritos. Por su encarna-

16. De una manera análoga, Gregorio de Nisa distinguía en el hombre dos clases de bienes recibidos de Dios: los unos se poseían por «participación», los otros eran propiamente «dones» (*De creatione hominis*, 9; PG 44, 149 B; SC 6, 114).

17. Cf. H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1964 (versión cast.: *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid 1991). Doctrina análoga en san Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, 2S 5, 4; cf., también, 2S 5, 6, en *Obras completas* (ed. a cargo de Maximiliano Herráiz), Sígueme, Salamanca [3]2002; Vaticano II, *Ad gentes* 7. Podemos decir con Karl Barth que el encuentro entre el hombre y Dios se hace por la palabra de Dios, que viene de arriba; pero de ahí no se sigue que no haya nada en el fondo del hombre que esté aguardando esta palabra; cf. K. Barth, *La proclamation de l'Évangile*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1961.

ción, el Verbo ha asumido toda la naturaleza humana: «naturam in se universae carnis assumpsit», como dice san Hilario en varias ocasiones[18], y luego Orígenes, que utiliza una fórmula de mucha más envergadura: «Christus, cuius omne hominum genus, immo fortasse totius creaturae universitas corpus est». De ahí se sigue inmediatamente que todo hombre, sea cristiano o no, esté o no «en estado de gracia», esté o no orientado hacia Dios, y cualquiera que sea su ignorancia o su conocimiento, tiene de manera inadmisible una vinculación orgánica con Cristo. Pero esta relación básica es completamente diferente de la que une a los miembros del «cuerpo místico» con su cabeza. Solamente se benefician de esta unión, de esta especie de vínculo, los que de una manera explícita u oculta, han recibido y acogido a Cristo. En otras palabras, en virtud de la asunción de toda la naturaleza humana por el Verbo hecho carne, existe una relación primordial, esencial e inalienable de todo hombre con Cristo. Esto es lo que a veces se designa con la palabra «inclusión» en Cristo de toda la humanidad. Pero es preciso distinguir de ella con cuidado la constitución del cuerpo místico. No todo hombre es miembro de ese cuerpo por el mero hecho de ser hombre. Podríamos traducir bastante bien esta distinción diciendo que el primero de estos dos aspectos, o la primera de estas dos clases de pertenencia, es de orden «natural», pero no en oposición a «sobrenatural», mientras que la segunda es de orden «personal»[19]. Y pue-

18. Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 1, 11, 16: «Universitatis nostrae in se continens assumptione naturam»; Id., *In Math.*, 19, 5; Id., *In psalm.*, 51, 17.

19. Hilario de Poitiers, *In psalm.*, 121, 8: «Ille Israel..., in nativitate a Domino per consortium corporis susceptus, in cruce si crederet salvatus, in resurrectione si confiteretur glorificatus» (CSEL 22, 575).

de observarse la perfecta conformidad de semejante doctrina con la cristología de san Pablo, para quien Cristo está presente sobre todo al cosmos creado «en él», y por consiguiente a todo hombre, antes de ser, por así decirlo, el salvador de aquellos que responden a su llamada.

2

¿Cómo juzgan los padres el hecho religioso, en sus relaciones con el hecho cristiano? En ellos se encuentran, como hemos indicado, juicios muy duros sobre los cultos de su época, por ejemplo, en Clemente de Alejandría. Pero esta clase de juicios, como también decíamos, no pueden ser normativos para nosotros, por no referirse a las religiones que los padres no conocían. Pero también encontramos en ellos un juicio de principio que, en su espíritu, concierne a toda religión distinta de la fe cristiana. Pues bien, este juicio de principio –tenemos que tenerlo bien en cuenta– conserva para nosotros un valor normativo, porque está en dependencia directa de la fe. La limitación de sus conocimientos empíricos no altera para nada su universalidad.

Ellos opinan que la Iglesia de Cristo tiene que integrar en su fe en Cristo y convertir todo el esfuerzo religioso de la humanidad. O sea, que esta integración supone dos aspectos solidarios entre sí: uno de purificación, incluso de combate y de eliminación, ya que todo está en principio mezclado más o menos con el error y el mal[20];

20. «Pensemos –dice H. U. von Balthasar– en la horrible literatura 'religiosa' fenicio-filistea que, bajo el punto de vista formal, ha influido tanto en los salmos» (*Parole et histoire*, en *Parole de Dieu en Jésus-Christ*, Casterman, Paris 1961, 259).

otro, de asunción, de asimilación, de transfiguración. Se podría encontrar un símbolo del mismo en la visión de los huesos secos del profeta Ezequiel: aquellos miembros diseminados y descarnados no pueden ser confundidos con un conjunto vivo; sólo el Espíritu, operante en la Iglesia de Cristo, es capaz de unirlos, de escogerlos, de hacerlos pasar de la muerte a la vida[21]. Clemente de Alejandría utilizaba una comparación semejante; indicando cómo la verdad andaba dispersa entre las diferentes escuelas filosóficas (y las sectas de los herejes), evocaba a los miembros de Pentea desgarrados y dispersos por las bacantes: «El que reúne las partes dispersas y restituye la unidad a la perfección del logos, sepa que verá sin peligro la verdad»[22]. Ya en su segunda *Apología* había dicho san Justino: «Nuestra doctrina sobrepasa toda doctrina humana, porque tenemos el logos entero en Cristo»[23].

Semejante manera de ver, que asocia íntimamente unidad y verdad, es a la vez muy exclusivo y muy amplio, muy estricto y muy generoso. Lo que hoy afirmamos ordinariamente de la integración de las culturas –o de los «valores»– en la fe cristiana, lo han pensado también algunos padres, a veces con gran osadía, de las mismas religiones, en lo que ofrecen de salvable, y no

21. Newman utiliza la misma imagen en un sentido bastante similar en *Sermón sobre la comunión de los santos*: «...Antes de la venida del Espíritu de Cristo, los siervos de Dios eran como los huesos secos de la visión del profeta, unidos por la profesión de fe, pero no por un principio interno; pero luego son de alguna manera órganos de un alma invisible que los gobierna: sus manos, su lengua, sus pies o sus ojos; las figuras, los signos, los comienzos, los destellos del Eterno Hijo de Dios» (Id., *Parochial and Plain Sermons* IV, 11).

22. Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, 57, 6; cf. A. Méhat, *Études sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1966, 483; H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 13-16.

23. Justino, *Segunda Apología*, 10, 2-3.

solamente de sus elementos «culturales», si es que se puede distinguir plenamente en algunas religiones los elementos culturales de los elementos religiosos. Ellos miraban al cristianismo

> no ya como una confesión limitada, sino como la religión total cósmica –precisamente como «kath'olon»–, en la que los elementos parciales se insertaban después de haber padecido la oportuna purificación. Esto es posible reconocerlo, por ejemplo, en la manera con que se han conservado algunos mitos paganos, como imágenes de la verdad cristiana[24].

Diremos en consecuencia que el juicio definitivo de los padres sobre el hecho religioso, tal como es posible deducirlo de un montón de textos y de actitudes, es un juicio de orden dinámico, por así decirlo. Se inserta en una teología de la historia. Está formulado en función de la única Iglesia de Cristo, portadora de lo absoluto de Cristo. Todo lo que hay de verdad y de bondad en el mundo tiene que ser asumido e integrado, según el consejo de san Pablo, en la síntesis cristiana, en la que se encontrará transfigurado. Los padres saben que incluso las «revelaciones» anteriores (cósmica, abrahámica, mosaica) han prescrito y al mismo tiempo se han cumplido en Cristo.

> Todo el plan redentor ha encontrado su expresión, o ha sido «encarnado» en la «gracia» y en la «verdad» que nos han venido por Jesucristo y por la salvación que no puede encontrarse en otra parte[25].

24. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid 1966, 191-192.

25. Jn 1, 17; Heb 4, 12; cf. Ch. Butler, *L'idée de l'Église*, 1965, 152: «Las revelaciones y las leyes divinas que datan de antes de la encarnación

Con mucha mayor razón, las otras religiones, cualquiera que pudiera ser su mérito, no podrían ser consideradas como «salvíficas», esto es entrar en «concurrencia» con la fe en Cristo.

Sin embargo, el mismo san Agustín, que en otros puntos podría pasar por rigorista, dice que «también los gentiles tienen sus profetas»; pero eran –añade–, sin saberlo ellos mismos, profetas de Cristo. En este mismo sentido había hablado Clemente de Alejandría, diciendo que

> Dios ha suscitado en el seno de Grecia a los más virtuosos de sus hijos, para hacerlos profetas en medio de su nación.

El pensamiento de Agustín, de Clemente y de otros se ve completado por una segunda afirmación:

> Sólo en la Iglesia de Cristo se rehace y se recrea el género humano[26].

O sea, que no tenemos que juzgar las diversas situaciones religiosas estáticamente, ni comparar entre sí los diversos sistemas religiosos que nos ofrece la historia, como si se tratase o de condenarlas o de admitir que algunos pueden constituir en sí mismos verdaderas «economías de la salvación» que provienen de Dios, ya se las llame «extraordinarias» u «ordinarias». Esto sería, incluso antes de haber pronunciado ningún juicio, dislocar el plan de Dios, que lleva el sello de la unidad. Sería

han sido abolidas por la ley cristiana; por eso ninguna de ellas tiene valor, en el orden sobrenatural, si se las separa del cristianismo... Se puede afirmar que el sistema religioso cristiano es el único que puede apelar a la autoridad divina y gloriarse de encerrar el plan salvador de Dios para la humanidad».

26. Agustín de Hipona, *Epist.* 118, 5, 33 (PL 33, 448).

relativizar *a priori* la idea misma de verdad religiosa. Colocar en plan de igualdad sistemas religiosos diversos y suponer que es posible que vengan igualmente de Dios, tal como son, siendo así que presentan cada uno de ellos no sólo unos caminos diversos, sino divergentes, y que plantean afirmaciones contradictorias sobre los puntos fundamentales. ¿Cómo admitir, por ejemplo, que el Islam, tomado objetivamente como totalidad, es un camino de salvación instituido por Dios, si se admite al mismo tiempo otro tanto del budismo, mientras que uno afirma con intransigencia el monoteísmo, y el otro se proclama, por el contrario, ateo?

Si, en cambio, el juicio se emite en función de la Iglesia de Cristo que, en marcha hacia la parusía, tiene la misión de integrar y de salvar al mundo, entonces ya no será posible considerar a las diversas religiones no cristianas bajo un punto de vista estático, como si fueran totalidades independientes. Lo que en ellas hay de bueno, diremos, es lo que se puede integrar en Cristo. Finalmente, todo lo que es objetivamente salvable tiene, por tanto, una relación con la Iglesia. En cualquier hipótesis, la búsqueda esencial al hombre, cuyo testimonio es el hecho religioso, incluso en sus peores desviaciones, tiene que encontrar en definitiva su verdadero objeto en la revelación que la Iglesia anuncia al mundo. En cuanto a la gracia que opera la conversión necesaria, viene igualmente, sean cuales fueren sus caminos secretos, de la única Iglesia de Cristo, ya que en ella es donde tiene que salvarse el género humano. Dios ha querido unir consigo a la humanidad: su única esposa es la Iglesia. *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur*, dice san Ambrosio[27].

27. Ambrosio de Milán, *In psalm.* 39, 11 (PL 14, 1061 B).

«La ecumenicidad» según los padres, se ha escrito, «es algo dinámico, que trabaja sin cesar para conquistar y para cambiar al mundo según el evangelio»[28]. Lo que importa que veamos bien aquí es que el principio de semejante dinamismo, ese principio que debe sintetizarlo todo en su verdad única, no es una idea o realidad cualquiera. No es «la idea cristiana», no es el «cristianismo». Es una realidad, una existencia, una acción, una fuerza personal: es la persona misma de Jesucristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Siempre volvemos, guiados por los padres, a esta unicidad de la fe personal en Cristo, único salvador, que nos une a Dios en su Iglesia. El que no crea de una manera exclusiva, en el sentido indicado, e intelectualmente intransigente, en la verdad de Cristo, no puede ser cristiano. Y por eso, tampoco puede triunfar en su esfuerzo de síntesis[29]. Pero esta unicidad, hemos de reconocerlo, es la única que puede realizar la verdadera universalidad.

> Parece ante todo como si la riqueza infinita de Dios se apretase para concentrarse en un solo punto, la humanidad de Jesucristo, si bien es cierto que en este único están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia divinas... Esta concentración inaudita, inexorable, exclusiva, de todos los caminos hacia Dios y de todas las relaciones del hombre con Dios en el único mediador, puede parecerle al hombre una especie de

28. G. Connan (Bucarest), *Le rôle des Pêres dans l'élaboration de l'ecuménisme chrétien*, en *Studia patristica* IX, pars 3.ª, Berlin 1966, 157.

29. «En la base del cristianismo está la fe en Cristo, y esta adhesión por la fe es la 'conversión'; si se puede hablar de 'piedras de apoyo', éstas tendrán que pasar por el fuego del Espíritu, porque necesitan una transformación íntima más que una simple inserción en el nuevo plan de conjunto; necesitan liberarse de una gran parte de su savia humana, lo mismo que el leño antes de arder». Y. Raguin, *Adaptation et conversion*: BulCSJB 5 (1965) 325 y 327.

> violencia incomprensible hecha contra la libertad, la dignidad y la responsabilidad de la persona individual... Pero, en realidad, esta unicidad es universal e integrante y, por eso mismo, católica[30].

En una concepción concreta, histórica y colectiva de la salvación, tal como se encuentra en los padres al menos en estado implícito, tendremos también que decir que «la universalidad es inconcebible sin un acontecimiento único». Así es como lo comprueba W. A. Visser't Hooft, al analizar el pensamiento de san Pablo en la carta a los romanos. Partiendo de un punto de vista algo diferente, llega exactamente a la misma conclusión de Hans Urs von Balthasar:

> Podría parecer que el Nuevo Testamento se preocupa solamente de unir todas las cosas en un solo punto, en una sola persona, en un solo acontecimiento histórico, para desembocar en una formidable reducción de las innumerables posibilidades humanas, o sea, en una fe excesivamente estrecha. Pero éste no es más que uno de tantos aspectos de la cuestión. En verdad, y Rom 5 nos lo enseña con toda claridad, esta puerta estrecha se abre sobre el vasto horizonte de un universalismo auténtico. El capítulo que trata de la única revelación de Cristo es también el

30. H. U. von Balthasar, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid 1988; Id., *Religion et culture chrétiennes dans le monde actuel*: Comprendre, 17-18 (1957); Id., *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid 1964, 160; Id., *Foi et attente proche*: «Todo el acontecimiento de la salvación, desde el comienzo hasta el fin del mundo, se produce en este sendero, el más estrecho de todos, a través de este ojo de aguja: se produce en el seno de la divina intersujetividad, tal como se ha abierto en Jesucristo para dejarnos entrar en ella» (trad. francesa: Bulletin des Facultés catholiques de Lyon, diciembre [1966] 22); cf. J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions*, Aubier, Paris 1957, 94: «Los tradicionalistas... deploran el exclusivismo de la fe cristiana..., sin sospechar siquiera que esta aparente restricción es en realidad una ventaja en profundidad, si se entiende como es debido» (versión cast.: *El encuentro de las religiones*, Fax, Madrid 1960).

> que nos habla de todos los hombres. La atención que san Pablo le dedica al único salvador no le hace olvidar a la humanidad. Por el contrario, la preocupación del único le conduce inevitablemente a la de todos los demás[31].

No se trata efectivamente, volvamos a repetirlo, de comparar entre sí los méritos de los diversos sistemas religiosos, de confrontar tal o cual sistema con otro que se considera más verdadero, más perfecto, como sería el sistema cristiano. Se trata de pensar, de creer que Dios ha intervenido en nuestra historia, trayéndonos el único principio capaz de purificarnos y de unirnos a él, y que no es otro más que Jesucristo, indisolublemente «revelador» y «redentor»; y de pensar en consecuencia y creer que la Iglesia, su esposa, es su depositaria, con la misión de extender su mensaje, y que por este camino y por ningún otro es como la humanidad entera llegará a su fin, unida en el «cuerpo místico»[32].

He aquí en resumen todo lo que nos enseñan los padres de la Iglesia. (*Christus*) *omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*[33]. ¿Y cómo podríamos pensar de otro modo, cómo creer otra cosa, si hemos dado de veras nuestra fe a Jesucristo?

Una vez establecida en el Espíritu esta unicidad de Cristo revelador y salvador, solamente podemos mirar con el mayor respeto, e incluso con la mayor admiración, todo cuanto hemos buscado y, hasta cierto punto,

31. H. U. von Balthasar, *L'Église face au syncrétisme*, Génève 1964, 131.

32. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 1, 4, 34, 1 (SC 100, 2, 846); cf. Orígenes, *In Isaiam*, hom. 7, 5, Baehrens, 285.

33. No hay, por tanto, univocidad real entre la «religión cristiana y las otras religiones». Pero esto no significa que el cristianismo no sea una religión.

encontrado a través de la historia espiritual de la humanidad, fuera de la revelación de Jesucristo.

> La Iglesia, ha dicho Pío XII, reconoce con agrado las realidades buenas y grandes, tanto si existían antes de ella, como si están fuera de su campo.

Y esta es también la opinión constante que se encuentra en san Agustín, cuando escribe al tribuno y notario imperial Flavio Marcelino, a quien dedicó su gran obra *De civitate Dei:*

> En el imperio de los romanos, célebre y opulento, Dios ha mostrado qué valor tienen las virtudes civiles, incluso sin la verdadera religión, para que se comprendiera que, si ésta le echa una mano, los hombres se convertirían en ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey sería la verdad, cuya ley sería la caridad, cuya medida sería la eternidad[34].

Por tanto, no debemos cegarnos ante los errores míticos, lo mismo que no nos cegamos ante las anormalidades y los horrores que nos descubre con frecuencia la historia del hecho religioso. Pero no por ello debemos concluir rechazando pura y simplemente este hecho por la fe dada al verdadero Dios que se revela en Jesucristo. Ni el mismo Jesús, ni sus discípulos practicaron esta inhumana dicotomía. Rechazar a los falsos dioses que el hombre, por su conciencia todavía oscura o por su perversidad, concebía a su propia imagen, no es lo mismo

34. Agustín de Hipona, *Epist.* 138, 17: «Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intelligeretur, hac addita, fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas» (PL 33, 533); citado por Pío XII, Discurso a los miembros del X Congreso internacional de ciencias históricas, 2 de septiembre de 1955.

que rechazar a la naturaleza humana, creada por Dios, y cuya aspiración religiosa tiene necesariamente que encontrar su expresión, si no quiere extinguirse. Por eso, desde el primer momento, el cristianismo se presentó a los ojos de todos, como antes el culto al Dios de Israel, como una religión; más aún, gracias a su intransigencia, con las pretensiones de ser *la única religión.* Si se ha podido decir, en una fórmula justa aunque paradójica, que la muerte de Jesús en la cruz «fue el acto supremo de 'desmitización' religiosa»[35], esto no quiere decir que, por ser un mito toda religión, su muerte fuera el acto por el que se rechazaba toda religión. Pero sí, que en ella se *cumplió* toda religión.

Por otra parte, cuantos más elementos de verdad, de belleza o de bien se aprecien, tanto en los tiempos pasados como en la sociedad actual, cualquiera que sea su procedencia, más tendremos que pensar que estos elementos merecen ocupar un lugar en la síntesis cristiana. ¿Cómo podrá llevarse esto a cabo? No es posible decirlo de golpe con precisión. Resulta tan difícil trazar planes como prever las coyunturas. Pero hemos de mantener el principio y confiar en el Espíritu de Dios. La fuerza de la fe y la vitalidad cristiana lograrán realizar el milagro de la conversión y de la integración, independientemente de todas las teorías[36]. Pero, lo mismo que la fe, tampoco la esperanza supone la luz de mediodía.

35. E. Cornelis, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Cerf, Paris 1965, 181.

36. «El trabajo real no es el de los teóricos, sino el del Espíritu santo que da la vida divina a las almas». No se olvide que «muchas veces es la parte de verdad que contienen las religiones, lo que hace más difícil la aceptación de la verdad total» (Y. Raguin, *Adaptation et conversion*: BulCSJB 5 [1965] 322 y 328). El cristianismo naciente, ¿no encontró acaso sus principales obstáculos en el judaismo y en el helenismo?

3

La doctrina de los padres de la Iglesia sigue hoy viva. Nos encontramos con ella en las enseñanzas del magisterio, especialmente en la encíclica *Evangelii praecones* de Pío XII y en los textos del Vaticano II. Newman, que había sido formado por los padres, volvió a actualizarla el siglo pasado, con una expresión raramente feliz, para hacer que admiráramos su «plenitud católica»[37]. Más cerca de nosotros, Jules Monchanin ha hecho otro tanto, reflexionando sobre la teología misional a partir de las encíclicas de Benedicto XV y de Pío XI.

> La síntesis cristiana, decía, que es el misterio reflejado en el pensamiento, es él solo índice de la realidad: *index sui*. La plenitud incluye a las verdades parciales y las desborda: experiencia cuya persuasión se acrecienta a medida que se persigue.

Y afirma, aplicando estas ideas al caso de la India:

> Lo que Justino y Clemente decían de Grecia, puede también aplicarse a la India. El logos preparaba misteriosamente el camino a su venida, y el Espíritu santo estimulaba desde dentro la búsqueda de los más puros entre los sabios griegos. El logos y el Espíritu santo están todavía obrando de manera semejante en las profundidades del alma india. Por desgracia, la sabiduría india está manchada de errores y no parece haber encontrado su propio equilibrio[38]. Lo mismo sucedía con la sabiduría griega antes de que Grecia hubiese recibido

37. Newman, *Critical and Historical Essays*, 12, citado en *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1964, texto 47, 331-332: «La Iglesia, como la vara de Aarón, devora a las serpientes de los magos».
38. J. Monchanin, *L'Inde et la contemplation*: Dieu vivant 3 (1945) 25.

> humildemente el mensaje pascual de Cristo resucitado. El hombre, fuera de la única revelación y de la única Iglesia, es siempre totalmente incapaz de separar la verdad del error y de filtrar lo bueno de lo malo. Pero una vez cristianizada, Grecia rechazó sus errores ancestrales –especialmente su perspectiva demasiado cósmica y el olvido de lo absoluto en su aspecto trascendental– y bautizada con la sangre de sus mártires, fue la maestra del mundo en filosofía, en teología y en mística. De la misma manera, confiando en la indefectible dirección de la Iglesia, esperamos que la India, una vez bautizada en la profundidad de su «busca del Brahmán», que hace siglos que perdura, rechazará sus tendencias panteístas y, descubriendo la verdadera mística en los esplendores del Espíritu santo, engendrará para bien de la humanidad y de la Iglesia, y en el fondo para gloria de Dios, galaxias incomparables de santos y de doctores[39].

Un pensamiento análogo es el que expresa Hans Urs von Balthasar, profundo conocedor de la patrística, pero hablando también en nombre propio, cuando celebra a Cristo «llevando a cabo todo cuanto los mitos religiosos de todos los pueblos contienen de verdad parcial», sin que haya que llegar a una «fusión de Cristo con Dionisos o Apolo», ni «hacer del cristianismo una religión cósmica»: porque, si Cristo y su Iglesia tienen el derecho de heredad sobre todo lo que hay de profundamente humano en la cultura y en la religión de los pueblos, la toma de posesión de esta herencia «tiene necesariamente un doble aspecto: es un perfeccionamiento por medio de un juicio»[40].

39. Id., *Ermites de Saccidânanda*, Casterman, Tournai-Paris 1956, cap. I; cf. H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Aubier, Paris 1967.
40. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix* I, Aubier, Paris 1965, 420, 424, 429 (versión cast.: *Gloria. Una estética teológica* [7 vols.], Encuentro, Madrid 1985-1989).

Un doble aspecto, de los que el cristiano no puede desconocer ninguno, si no quiere hacer injuria a Dios.

> Sería una muestra de ingratitud para con el creador, querer presentar este poder de «trascender» (que hay en el hombre), como una pura impotencia, esta especie de contacto con lo que hay de superior al mundo como una *fabrica idolorum* que conduce necesariamente a la blasfemia. Pero sería también una ingratitud para con el autor de la gracia y para con el redentor el no querer percibir en el don de la gracia una realidad absolutamente nueva, absolutamente distinta, que solamente consuma y perfecciona los esfuerzos del hombre sometiéndolos de antemano a una inversión...[41].

Otro de nuestros contemporáneos, Teilhard de Chardin, se muestra también muy cercano al pensamiento de los padres, observando por una parte, con un ojo crítico excelente, a las diversas religiones y espiritualidades humanas, en sus particularidades especiales[42], y profesando por otra parte, a propósito de ellas y a propósito de todas las adquisiciones humanas, «la ley de la inte-

41. Id., *Trois signes du christianisme*, apéndice a *Théologie de l'histoire*, 167; cf. H. van Stralen, *The Catholic Encounter with World Religions*, London 1966.

42. Tras haber dicho que «la función biológica de la religión consiste en dar una forma a la energía psíquica libre del mundo» y en conducir «a una unificación suprema del universo», concluye de este modo: «Si aplicamos este criterio a las numerosas especies de religiones, o incluso de morales laicas, que se han ido sucediendo, *sin interrupción*, en el curso de la historia, es una hecatombe...». Esto no le impide admirar algunos de sus elementos; sirvan de testigo estas líneas, escritas en Pekín el 19 de junio de 1926, acerca de una estatuilla de Kwannon: «Pequeña maravilla de beldad humana y celestial..., verdadero perfume de plegarias, ...hay fuera de la Iglesia una inmensa cantidad de bondad y de belleza que solamente se consumarán en Cristo, pero que entretanto están allí, esperándole, y con las cuales tenemos que simpatizar, si queremos ser plenamente cristianos y si deseamos asimilarlas a Dios» (Teilhard de Chardin, *Cartas de viaje*, Taurus, Madrid 1965).

gración de lo natural en lo sobrenatural»[43]. Esta integración se lleva a cabo, según él, por «segregación», «convergencia», «transformación» y, finalmente, por «conversión»: cuatro palabras, cuatro conceptos correlativos cuyo empleo sería muy interesante estudiar en su obra. Manifiesta su deseo de que el cristianismo, religión que nos viene de arriba y que es propiamente revelada, «abra sus ejes hasta abrazar, en su totalidad, la nueva pulsación de energía religiosa que se eleva desde abajo para ser sublimada». Podrán quizás discutirse sus observaciones y sus juicios sobre esta «nueva pulsación»; pero lo que aquí nos interesa es comprobar que no manifiesta semejantes deseos más que porque cree en la realidad única de la encarnación del Verbo[44], y en el «poder único de divinización» concedido por el Espíritu de Cristo a su única Iglesia. Esto es lo que también él llama «las propiedades unitivas del fenómeno cristiano». Sabe que «sin la Iglesia, Cristo se evapora, se desmenuza, se anula»; y ve con gozo en Roma aquel «hogar extraordinario de irradiación espiritual», «el polo crístico de la tierra»[45]:

> En el corazón mismo del fenómeno social, está en curso una especie de ultrasocialización: por ella la Iglesia se va formando poco a poco, unificando por su influen-

43. Id., *La Foi qui opére*, en *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris 1965, 325 (versión cast.: *Escritos del tiempo de guerra [1915-1919]*, Taurus, Madrid 1967).

44. Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 16, 6: «Un solo Cristo, nuestro Señor, que viene a través de la economía universal, recapitulando todo en sí mismo» (SC 34, 136).

45. Teilhard de Chardin, *Ma position intellectuelle* (New York, abril 1948), etc. Carta a M. T. C. (7 octubre 1948); el día 19, a su hermano José; y el 28, al abate Breuil, en *Nuevas cartas de viaje*, Taurus, Madrid 1965; cf. H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste*, Prière et Vie, Toulouse 1966, 49-51.

> cia y reuniendo en su forma más sublime todas las energías espirituales de la noosfera; –la Iglesia, porción reflexivamente cristificada del mundo; –la Iglesia hogar principal de las afinidades inter-humanas por la super-caridad; –la Iglesia, eje central de convergencia universal y punto preciso de encuentro fecundo entre el universo y el punto Omega[46].

Para Teilhard, el cristianismo, a quien él considera siempre en su forma netamente católica, puede compararse también con un «phylum», o sea, vive y se desarrolla como

> un sistema coherente y progresivo de elementos espirituales colectivamente asociados. La experiencia nos lo está demostrando: no solamente de derecho, sino también de hecho,

continúan formándose en él

> nuevas actitudes que, gracias a la síntesis mantenida continuamente entre el credo antiguo y las consideraciones emergidas recientemente en la conciencia humana, van preparando a nuestro alrededor el acontecimiento de un humanismo cristiano[47].

De este modo, mientras que la crisis resultante de la «renovación de las consideraciones cósmicas, que caracterizan al espíritu moderno», la interpretan algunos

46. Teilhard de Chardin, *Comment je vois*, 1948, n. 24.
47. Id., *Introduction à la vie chrétienne*, 1944, n. 8; cf. *Lumen gentium* 17: «(La Iglesia) con su obra consigue que todo lo bueno que hay depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre».

como una invitación, no ya para que abdiquemos de la fe cristiana, sino para que por lo menos la relajemos, la «flexionemos» y casi la diluyamos, Teilhard de Chardin saca de ella una consecuencia totalmente opuesta:

> Debido a las nuevas dimensiones que ha tomado a nuestros ojos el universo, el cristianismo –por el eje viviente y organizado de su catolicismo romano– se manifiesta a la vez más vigoroso en sí mismo y más necesario que nunca para el mundo[48].

Tras las huellas de Teilhard y de Monchanin, y en comunidad de miras con el historiador inglés R. C. Zaehner[49], Jacques-Albert Cuttat invoca, y distingue ya,

> una renovación espiritual cristiana, cuyo objetivo es una catolicidad tan abierta en profundidad que pueda sanear todas las dimensiones místicas de la humanidad en marcha hacia el único universal concreto,

que es Cristo[50]. Para contribuir a ello, traza los caminos de una «asunción cristiana» de las espiritualidades orientales, expone las «condiciones de convergencia», muestra cómo la universalidad del hecho cristiano está en función de su trascendencia, ya que este hecho «incluye

48. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1965; cf. Id., *L'Esprit nouveau. Vers un renouveau chrétien*, en *Oeuvres* V, 122. Cuando habla de una convergencia general de las religiones en un Cristo-Universal, Teilhard no se refiere, como es claro, a un Cristo-Universal como producto de una especie de mezcla de religiones, sino al revés, como principio activo, vivo y personal, de esa síntesis; cf. Id., *Comment je crois*, 1934 (versión cast.: *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1986).

49. R. C. Zaehner, *The Convergent Mind: Towards a Dialectic of Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

50. J.-A. Cuttat, Introducción, en R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam, Religions mystiques et révélations prophétiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 35.

infinitamente más de lo que excluye, y eleva incluso aquello que al principio parecía excluir y rechazar por completo»; cómo, al revés del sincretismo que lo mezcla y lo confunde todo, él une y perfecciona en sí mismo los «valores no cristianos» por medio de un «desbordamiento cualificativo, una conversión, una transformación, una recapitulación». Seguramente no hay, entre todas las «síntesis asuntivas» que nos ofrece la historia, ninguna que sea perfecta ni definitiva; pero la fuerza asimiladora del hecho cristiano es evidente, y toda conciencia cristiana tiene que persuadirse de que este movimiento de asunción, siempre constante, de la espiritualidad no cristiana, tiene que empezar en sí misma[51].

Del vocabulario teilhardiano podemos retener las imágenes del «polo» y del «tronco», o del «phylum», e incluso la del «eje». Diremos, por tanto, para resumir, que la cuestión que aquí se plantea es sencilla: ¿Existe un único eje, siguiendo al cual, tiene que ser conducido el género humano a su salvación definitiva, que consiste en su unificación en Dios, gracias a la penetración del evangelio hasta el fondo de los corazones, o bien existen varios caminos de salvación? Si abandonamos la fe en este eje único, tendremos que creer, como hemos dicho, que algunos sistemas religiosos diversos, e incluso contradictorios en lo esencial, son en sí mismos portadores de salvación; que Dios los ha querido y los ha dado como tales: lo cual es imposible de concebir. Es preciso que tengamos la firme-

51. J.-A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, en A. Ravier, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1965, 825-1095. Lo que allí se dice a propósito de las religiones humanas, lo explica bajo el aspecto de valores humanos G. Martelet, *Mystère du Christ et valeurs humaines*: NRT 48 (1962) 897-914, y en *Les idées maitresses de Vatican II*, 1967, 103-130: «La Iglesia, sacramento universal de salvación», y 207- 230: «Cristo recapitulador».

za de espíritu suficiente para afirmar «la irreductible incompatibilidad de ciertas posiciones doctrinales»[52].

Pero todavía hay más. Aun sin contradicción formal, si existen objetivamente varios caminos de salvación, paralelos de algún modo, nos encontramos con una dispersión, no ya con una convergencia espiritual, y carecería de unidad lo que indebidamente se llamaría entonces el «plan de Dios». Por tanto, tiene que haber un eje. Los que no son cristianos, no logran situarlo. Un budista que no se ocupa de la marcha del mundo, que no cree en semejante marcha, ni siquiera tiene necesidad de buscar ese eje: para él, no existe el problema. Pero si, conforme a los designios de Dios, nos preocupamos de la salvación del género humano, si creemos que su historia es algo real y aspiramos a la unidad[53], entonces no podemos librarnos de esta búsqueda de un eje y de una fuerza que sanee y unifique todas las cosas, y que es el Espíritu del Señor que vive en su Iglesia.

4

Debemos finalmente responder a una segunda cuestión, o sea, a otra forma, surgida de la situación actual, que reviste la primera cuestión: la enseñanza de Cristo ¿ha traído realmente a nuestra tierra algo completamente nuevo?

52. Y. Raguin, *Adaptation et conversion*: BulCSJB 5 (1965) 231.

53. Cf. *Lumen gentium* 1: «(Conviene) que todos los hombres... consigan también la plena unidad en Cristo»; n. 3: «Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo»; cf. *Ad gentes* 7: «Por la actividad misionera se cumple verdaderamente el designio del creador, al hacer al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, puedan decir: 'Padre nuestro'».

Hasta cierto punto, incluso el historiador no creyente, con tal que sea sensible a las realidades espirituales, tendrá seguramente que responder: sí. Por lo que se refiere al cristiano, su «sí» tiene que ser necesariamente absoluto. Él observa en la historia los rasgos que el hombre, creado por Dios y naturalmente religioso, ha ido dejando por todas partes en su búsqueda vacilante; admira en ella ciertos resplandores que solamente pueden venir del mutuo encuentro «entre la experiencia humana y la acción universal de Dios»[54]. Pero, al mismo tiempo, comprueba que la buena nueva se ha anunciado en un lugar y en un tiempo concreto; la ha escuchado y se ha ligado a ella. Su novedad le parece tan manifiesta que, al reflexionar sobre ella, tiene que reconocer que, en efecto, el Verbo de Dios no se habría preocupado de venir a hablarnos, si no hubiera sido para traernos una palabra nueva, verdadera y sustancialmente nueva[55]. Entre las dos partes que es posible distinguir en la obra de Jesús, la de maestro y la de salvador, entre la revelación y la redención, lo mismo que entre el evangelio y la Iglesia, es evidente su íntima correlación. En Jesús, es el mismo hombre el que enseña y el que muere, y en esta doble misión nos enseña que es algo más que un hombre: es el ser que se sacrifica por todos y también el que exige nuestra adhesión incondicionada a su doctrina y a su persona. Esta conjunción tiene necesariamente que tener un sentido:

54. Y. Raguin, *Adaptation et conversion*: BulCSJB 5 (1965) 230.
55. Cf., bajo un punto de vista apenas distinto, A. Manaranche, *El hombre en su universo*, Sígueme, Salamanca 1968, 61: «¡No habría ninguna buena nueva, si fuera un accesorio inútil!». Cf. D. Bertrand, *Dieu donne sa parole à son peuple*: Christus 53 (1967) 38: «Si verdaderamente no tenemos nada que decirles a los hombres, ¿para qué hablarles?».

> Si Dios nos hubiese querido salvar sin nosotros, hubiera bastado el solo sacrificio de Cristo. Pero la existencia misma del salvador, ¿no supone acaso por sí misma una larga colaboración del hombre? Una salvación semejante no hubiera sido tampoco digna de la clase de personas que Dios ha querido que fuésemos. Dios no ha querido salvar a la humanidad, como si fuera un deshecho: ha querido suscitar en ella una vida, su propia vida... La humanidad entonces tiene que colaborar activamente en su salvación: he aquí por qué, en el acto de su sacrificio, Cristo ha unido la revelación objetiva de su persona y la fundación de su Iglesia. La revelación y la redención están unidas...[56].

No podríamos, por tanto, disociar en principio estos dos aspectos del único misterio de salvación. No podríamos profesar que toda salvación viene de Cristo y suponer, sin embargo, como tesis general, que esta salvación puede prescindir de la enseñanza de Cristo. Para el género humano, no existe «la salvación sin el evangelio». Por eso jamás la tradición cristiana ha separado en su fe al mediador único, de quien viene la gracia interior, y a aquel de quien viene la luz objetiva; aunque estos dos elementos puedan encontrarse disociados, como diremos luego, en su término individual[57]. Lo mismo que hay una redención única, también hay una revelación única, y una única Iglesia es la que ha recibido la misión de transmitir una y otras[58].

56. H. de Lubac, *Catolicismo*, Estela, Barcelona 1963, 162.

57. Cf. por ejemplo, Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, 1, 11, 2 y 3. Quiérase o no, la disociación de la que aquí hablamos haría inútil el evangelio.

58. J. Dournes critica en Spiritus 24 (1965) 261, la teoría que ve en toda religión, cualquiera que sea, «un camino posible de salvación» y la «fórmula acomodaticia» según la cual la misión del misionero «sería ac-

Si es exacta esta observación, fácilmente se ven sus consecuencias en ciertas discusiones actuales, que quizás solamente provienen de un malentendido. Que la gracia de Cristo obra fuera de la Iglesia visible, de su doctrina y de sus sacramentos, es una verdad reconocida desde siempre, aunque a veces haya padecido lamentables eclipses. El célebre axioma «extra Ecclesiam nulla salus», no tenía en su origen, entre los padres de la Iglesia, el sentido general que algunos se imaginan actualmente[59]: se refería, en situaciones muy concretas, al caso de los promotores del cisma, de la revuelta o de la traición[60]. Que existen algunos «cristianos anónimos» en los diversos ambientes que, por un camino o por otro, han recibido la luz que viene del evangelio, no lo negaría ningún cristiano. Más aún, que pueden encontrarse en otros ambientes, en virtud de una especie de acción secreta del Espíritu de Cristo, se puede también admitir. De todos modos, nadie tiene el derecho de limitar a sí mismo la gracia de la redención. Pero sería un sofisma sacar de ahí la conclusión de la existencia de un «cristianismo anónimo», repartido por doquier en la humanidad, o como se dice también, de un «cristianismo implícito», al que la predicación apostólica no tendría más misión que hacer pasar al estado explícito: como si la revelación debida a Jesucris-

tualmente hacer pasar a los paganos de lo implícito a lo explicito». Como ha indicado el padre Jossua, RSPT 49 (1965) 597, «Él tiene bien arraigado el sentimiento del comienzo absoluto de la conversión personal y de la originalidad del cristianismo» para dejarse seducir por semejante teoría.

59. Lo mismo G. Baum: Concilium 21 (1967) 71-72; H. de Lubac, *Catolicismo*, 168s; Cipriano de Cartago, *De unitate Ecclesiae*, 6 (PL 4, 503-504); cf. Lactancio, *Div. Instit.*, 1, 4, 30 (PL 6, 543 A).

60. Dietrich Bonhoeffer ha tomado por su cuenta este axioma en sentido auténtico: *Gemmelte Schriften* II, 238, en R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer*, Casterman, 1967, 65.

to no fuese más que la puesta al día de algo que había existido desde siempre[61]. Cuando un san Agustín, por ejemplo, veía a la gracia de Cristo obrando en los santos personajes de la historia de Israel, que, por consiguiente, «pertenecían ya, desde antes de la encarnación, a la economía de la gracia y no a la de la ley»[62], él no confundía estas dos economías, como si el Antiguo Testamento, considerado en la historia, en su tiempo, contuviese ya toda la realidad del Nuevo. ¡Con cuánta menos razón se puede considerar a la humanidad pagana, en los cultos que ha creado, como «una Iglesia que se ignora»!

Creemos que no es posible sostener semejante tesis con un poco de consistencia, más que mezclando dos problemas que es preciso saber distinguir netamente: el problema de la verdad y de la eficacia saludable de una enseñanza y de un organismo religioso dados por Dios, y el problema de la apropiación individual de la salvación, posible a todo hombre con la ayuda de la gracia divina, tradicionalmente tratado en la Iglesia bajo la denominación de «problema de la salvación de los infieles»[63]. Esto sería también olvidar el examen de la historia real de la humanidad, para dejarse guiar por unas cuantas ideas apriorísticas que suponen la equivalencia práctica de las diversas religiones, su común relatividad, su común aptitud para jugar el papel de «medios» o de

61. Nueva crítica de esta expresión en J. Dournes, *Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Asie*, en *Vatican II, Déclaration sur les religions non chrétiennes*, Cerf, Paris 1967, 84-112.

62. Agustín de Hipona, *De peccatorum meritis et remissione*, 1, e, 10-11 (PL 44, 116).

63. La distinción de ambos problemas, o de ambas «perspectivas», la ha hecho J. Daniélou comentando Heb 11, 6, en el Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste 5 (abril 1965).

«caminos de salvación»[64], y a fin de cuentas su común aptitud para unirse en la sublimación de una especie de «unidad trascendente»[65], a no ser que se trate de su común insignificancia. Es extraño ver cómo algunos autores, que en otras circunstancias dan pruebas de profundidad de pensamiento y calidad espiritual, no se preocupan de considerar un poco más de cerca la historia religiosa y el desarrollo espiritual de la especie humana. Más generalmente todavía, en el momento en que la humanidad toma conciencia de su unidad, en el momento en que muchos llegan a comprender que está comprometida en una historia, y cuando renace en la Iglesia la doctrina de una escatología verdaderamente última, uno se extraña al comprobar, en algunos de los que tratan el problema de la salvación, un olvido momentáneo de estas verdades esenciales y la óptica individualista en que se mueven.

Semejante teoría supondría finalmente, más en concreto –y creemos que esto es lo más grave, sin que se lo atribuyamos directamente a nadie–, un desconocimien-

64. Conocido es el proverbio que el gran Khan Monkut dio como respuesta al franciscano Guillaume de Rubroucq: «Lo mismo que Dios le ha dado a la mano varios dedos, también le ha dado al hombre varios caminos para ir hasta él»; cf. la intervención en el Concilio del padre Guéguiner, en octubre de 1965, en el debate sobre el decreto referente a la actividad misional de la Iglesia: «La opinión que se va extendiendo, según la cual todas las religiones serían medios de salvación efectivos y adecuados, lo mismo que la teoría sobre la Iglesia 'pequeño resto', aniquilan la doctrina del evangelio. Esta opinión vacía de su contenido al plan de Dios y arruina la razón de ser de la Iglesia»: DC 19 diciembre (1965) 2169-2174.

65. Es la tesis del tradicionalismo guenoniano, ilustrado por la obra de F. Schuon que lleva este título, *L'unité trascendante des religions* (versión cast.: *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid 1980) y criticada por J.-A. Cuttat en *La rencontre des religions*, Aubier, Paris 1957, especialmente 81-87; 96: «Un Cristo que no fuese la única revelación plena..., no seria Cristo».

to de la novedad propiamente «desconcertante» de la aportación cristiana, aportación que no hay que valorar según la manera evidentemente pobre y muchas veces desnaturalizante, con que cada uno de nosotros la asimila. Parece ignorar además no solamente la idea, sino la realidad misma de esta «metanoia» producida por el evangelio, que ha transformado profundamente al hombre en su «corazón», y en su conciencia misma. En otras palabras, si se nos permite este término anacrónico, parece olvidar el carácter altamente *existencial* de la revelación cristiana. Si creyésemos en las explicaciones que se dan a veces, ésta se reduciría a poco más que a la enseñanza de unas cuantas fórmulas, sin penetración íntima y sin poder renovador. Sería como una especie de etiqueta que tendríamos que poner a un vaso cuyo contenido no ha cambiado para nada, que poseíamos hasta ahora de una manera «anónima». En una palabra, no haría más que identificar una realidad existente; y no se vería muy bien por qué razones «algunos hombres siguen llevando el título de cristianos, si su anonimato podía justificarse con tanta facilidad»[66]. No hacemos aquí más que llevar hasta el límite la lógica de cierta tendencia actual, cuyas expresiones avanzadas se encuentran a veces corregidas a continuación por fórmulas que las contradicen. Sabemos muy bien que en un tiempo de búsqueda febril no puede conseguirse de golpe el equilibrio justo. Todos estarán de acuerdo sin duda alguna en que la tesis que acabamos de enunciar y de criticar, en su forma más tajante, no corresponden con la idea de la revelación que nos inculca la reciente constitución *Dei Verbum*. Tampoco era esto lo que sentía san Pablo,

66. H. U. von Balthasar, *Bilan 1965* (en alemán).

bien situado para poder entenderlo, cuando, al recordar que había sido «cogido» por Cristo, les escribía a sus queridos gálatas: «(Dios) tuvo a bien revelar en mí a su Hijo»[67]. Y si hemos de decir, con el autor de la carta a los hebreos, que la alianza concluida en Jesucristo ha hecho «caduca» a la alianza concluida con Moisés[68], ¡con cuánta mayor razón habrá que decir que, en relación con esta «nueva alianza», es también caduca toda religión humana, toda situación espiritual anterior! Y cuando Pablo les escribía a los filipenses: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo»[69], ¿podríamos creer de verdad que no les recomendaba con ello más que lo trivial, lo ya practicado, lo ya vivido desde hacía muchos milenios, cuando los hombres ignoraban todavía el nombre de «Cristo Jesús»? ¿Es en verdad necesario, por ejemplo, meditar profundamente en la cruz, y ser algo más que un cristiano mediano y rutinario para percibir por lo menos algo de la luz nueva que ella ha repartido por todo el mundo? En Jesús se nos ha aparecido no ya solamente aquel que le revela al hombre lo que había en el hombre, sino también, con el «perfecto resplandor de la luz» divina[70], aquel que cambia al hombre revelándole las profundidades de Dios. En otras palabras, la revelación abiertamente cristiana

67. Gál 1, 15-16; cf. Rom 7, 17; cf. nuestro *Catolicismo*, 207s; «San Pablo nos dice que Cristo es el comienzo de una humanidad nueva, y que la resurrección de la humanidad de Jesús es un suceso comparable a la creación original del mundo y del hombre»: J. Daniélou, *Mythes païennes, mystères chrétiens*, Fayard, Paris 1966, 74.
68. Heb 8, 13.
69. Fil 2, 5.
70. Gregorio de Nisa, *In Cant.*, hom. 5 (PG 44, 864 CD); y sobre la creación de la Iglesia: «Se trata de la aparición de unos cielos nuevos y de una tierra nueva, la transformación del hombre renovado a imagen de su creador por medio de un nacimiento superior» (44, 1049 BC).

no se reduce a ser la expresión refleja, positiva, históricamente objetivada, y por ello también relativa y transitoria, de la revelación de la conciencia: por la encarnación del Verbo, Dios se acerca al hombre de una manera distinta que por la voz de la conciencia, y la palabra objetiva que ha sonado en nuestra tierra desde hace veinte siglos no ha consistido en una simple y estéril dilucidación. Es verdad que para cada individuo lo importante no son las ideas que profesa en materia de religión; pero precisamente esta revelación de la palabra encarnada nos da algo más que «ideas»: es inseparable de «una comunicación personal creadora hasta el más alto grado»[71]. Es, como decía Dietrich Bonhoeffer, una «recreación de la existencia»[72].

No menos claro que el de la Escritura es a este propósito el pensamiento de los padres de la Iglesia, esos grandes testigos de la novedad cristiana. San Ireneo, como hemos visto, insistía decididamente en la acción secreta y en las iluminaciones del logos a través de la historia; pero también subrayaba con rasgos enérgicos la novedad de Cristo: «No hubiéramos podido conocer, observa, las cosas de Dios, si nuestro maestro no se hubiera hecho hombre, y hubiera permanecido logos»[73]; Cristo, precisaba más aún, nos ha traído consigo ese nuevo principio que habían anunciado los profetas, ese principio «que tenía que renovar y vivificar a la humanidad», y si verdaderamente alguna vez hemos

71. L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée de Brouwer, Tournai 1963, 494; cf. Juan XXIII, Bula *Humanae salutis* (25 diciembre 1961), sobre «las energías eternas, vivificantes y divinas del evangelio».

72. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca [4]1995, 18.

73. «...Porque nadie puede contarnos las cosas del Padre, más que su propia palabra». Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 1, 5, 1 (PG 7, 1120).

> contemplado su rostro, si hemos oído sus palabras y, gozado de sus dones, ya no es necesario que preguntemos, si tenemos sentido común, qué es lo que él nos ha traído de nuevo,

más que cuantos los que lo precedieron y anunciaron[74]. Esto equivale a afirmar la unión in-disoluble de la revelación y de la salvación en Cristo. El mismo pensamiento se encuentra formulado actualmente en fórmulas impresionantes por Teilhard de Chardin. Reflexionando sobre la noción cristiana de revelación, Teilhard dice que existe una relación esencial entre la sustancia del dogma y la fe del creyente:

> Algún día, por la voz de los profetas o de su Hijo, Dios explícita su influencia. Se manifiesta como viviente-personal –uno y trino a la vez. *Fides ex auditu*–. En este momento, si el alma es fiel, sus deseos, confusos hasta entonces, *toman cuerpo* en torno a la verdad nueva... Casi amorfo en el alma pagana, simple invitación a elevarse, la atracción *sentida* de Cristo se va enriqueciendo poco a poco en el cristiano. Gradualmente, se va modelando sobre los artículos del credo, a medida que éstos van cayendo de una boca inspirada en los corazones dóciles. *La revelación* CREA *los espíritus a medida que* los *ilumina...*[75].

Repitámoslo, para concluir. Semejantes pensamientos, en los que pensamos encontrarnos fundamentalmente con todos los que creen en Cristo, no excluyen para nadie la posibilidad de salvarse por la gracia de

74. Id., *Adversus haereses*, 1, 4, 34, 1 (SC 100, 2, 846).
75. Teilhard de Chardin, *Forma Christi*, en *Ecrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris 1965, 341. Las letras cursivas y mayúsculas son del autor.

Cristo[76]. Tal como se desprende de las enseñanzas de Ireneo, por el hecho de que un hombre cumple debidamente la voluntad que Dios tiene sobre él en la historia de la salvación, ese hombre participará también de la consumación perfecta. Tampoco excluyen la estima e incluso la admiración que sentimos por el esfuerzo de búsqueda y de creación al que nos hace asistir el estudio de las religiones y de las espiritualidades humanas[77]. ¿Cómo, por ejemplo, no admirar

> la altura del ideal budista, la preocupación que sienten los oyentes por despegarse de las pasiones y del mundo perecedero, los deseos del Bodhisattva de consagrarse al bien y a la felicidad de todos los seres, la pureza de la moral y de la disciplina budista, la eficacia de los métodos propuestos para el apaciguamiento del pensamiento, y tantas otras cosas? (ETIENNE LAMOTTE). Todas las religiones tienen en sí rasgos luminosos que no hay que despreciar ni extinguir; todas las religiones nos elevan hacia la trascendencia del ser sin el que no existe ninguna razón para la existencia, para el razonamiento, para la esperanza exenta de ilusión. Todas las religiones son albas de fe, y nosotros esperamos que se conviertan en aurora[78].

Si sabemos atender a la buena nueva que ha llegado hasta nosotros, si ella suena de veras en nuestro corazón, si suscita en él un asombro semejante al que podemos comprobar en tantos cristianos de todas las generaciones, si es para nosotros lo que fue para ellos y lo que

76. Cf. Agustín de Hipona, *De div. quaest.*, q. 44: «Aliud est enim».
77. Cf. nuestro libro *Aspects du bouddhisme*, Seuil, Paris 1951, 8 y 53. Cf., también, *Amida*, en *ibid.*, 1955; a propósito del culto japonés de Amida y de la vida espiritual de los amidistas, cf. cap. 12, 287-307.
78. Pablo VI, *Mensaje pascual* de 1964.

es en realidad, la *verdad* misma y la *novedad* misma, la única «palabra de salvación»[79], entonces, al recordarnos que el Verbo hecho carne es también aquel que ilumina a todo hombre, podremos percibir por doquier, incluso en donde todavía está cubierta de tinieblas y llena de suciedad, esta «alba de fe». Podremos estimar su valor y comprender el papel irreemplazable que ocupa en el plan divino de salvación de los hombres. Pero no nos veremos tentados por teorías que no parecen plenamente conciliables ni con las palabras del Señor, ni con la actitud constante de sus discípulos. Un misionero acaba de recordárnoslo con palabras que resumen a la vez la tradición de los padres y la enseñanza del último Concilio. Si la misión del cristiano, nos dice Jacques Dournes, consiste en anunciar a Cristo entre los hombres, revelándoles de esta manera «lo que ellos mismos son», no hace esto para invitarles a que sigan siendo sencillamente lo que son, sino para que se abran a aquel que es el único que colmará los deseos de su naturaleza. Es para enseñarles en qué tienen que convertirse. Para ello les presenta «la novedad esencial» de este «suceso» único: Jesucristo. La conversión a Cristo no es una simple «toma de conciencia de una realidad ya existente», sino que supone inevitablemente «una ruptura, una trasposición radical, signo eficaz de la inserción en el misterio de Cristo». Por eso,

> por muy profundos que sean su respeto por los valores humanos de los no-cristianos y su cariño para con ellos, el cristiano tiene necesariamente que desearles este des-

79. Hech 12, 26. Es lo que J. Daniélou llama en *Mythes païennes, mystères chrétiens*, 72, «la distinción radical de las religiones y de la revelación».

garramiento, sin el que no podría haber ni renovación, ni perfeccionamiento, ni plenitud real[80].

Pero también él se lo tiene que decir a sí mismo, en el secreto a que le obliga su misión de anunciador y de testigo.

APÉNDICE

Un problema análogo al que acabamos de tratar, o mejor dicho, el mismo problema, pero considerado con bastante confusión, fue el que enzarzó, allá por el año 1904, los ánimos de Maurice Blondel y de Jean Wehrlé. Se trataba, no ya de dos tesis realmente opuestas, sino más bien de dos tendencias, o de dos consideraciones distintas, pero cuya expresión aparentemente exclusiva separaba a los dos amigos.

El 28 de julio, Wehrlé le escribía a Blondel, endureciendo la postura de su corresponsal para poner más en evidencia su paradoja: «¿Podemos forjarnos con utilidad la idea de un Cristo que no hubiera sido revelador, y que se hubiera limitado a morir en un rincón por nosotros, sin querer que nadie lo supiera?».

Y al día siguiente, con un poco más de moderación: «(Exagera usted un poco) al descansar en la conciencia de Cristo de la preocupación de enfrentarnos con todas nuestras inconcien-

80. J. Dournes, *Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Asie*, en *Vatican II, Déclaration sur les religions non chrétiennes*, Cerf, Paris 1967; cf. K. Rahner, *Mystique terrestre et mystique chrétienne de l'avenir*, 1961: «El cristianismo... es el mensajero de una dimensión completamente nueva, completamente distinta, de la existencia humana... En este mundo así constituido, *Dios ha hecho irrupción*. Ha ofrecido a su inquieta búsqueda una salida hacia su propia infinitud» (*Mission et grâce* III, Mame, Tours 1965, 149 y 150). Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Madrid 1965: «El cristianismo se expresa por la aparición de un estado de conciencia específicamente nuevo».

cias. No es que su doctrina sea perfectamente verdadera en sí misma; pero en el fondo, insistiendo en su propósito, se ve usted expuesto a liquidar la importancia del conocimiento en la religión, y después de haber exaltado legítimamente la necesidad de la conciencia de Cristo, ha disminuido más de lo conveniente la necesidad de la conciencia humana».

En una memoria redactada el 12 de agosto, Wehrlé se explica más positivamente: «(Entiendo) por revelación el conjunto de manifestaciones sobrenaturales de Dios a la humanidad considerada como personaje colectivo... Me parece peligroso afirmar que «la revelación manifiesta sencillamente las condiciones necesarias para la salvación». Y creo más bien que es ella misma la primera de las condiciones para la salvación. Me niego a ver en ella más que una realidad para declarar la salvación. Y me creo obligado... a ver en ella una realidad operante de salvación, cumplida en la colectividad humana por la virtud y los méritos de Cristo redentor... A mis ojos es algo más que la simple manifestación de lo que es, ya que es la causa eficiente de lo que debería ser. Por tanto, es *saludable* en el sentido más positivo y activo de la palabra... Me parece muy peligroso el colocar por un lado a la revelación y por otro a la redención, como si fueran dos realidades objetivamente independientes... Consideradas en Cristo, están unificadas indisolublemente por su principio inspirador y por su finalidad plenamente consciente. Jesús se da y se revela en virtud del mismo amor sobrenatural hacia sus criaturas. Se propone salvarlas y rescatarlas tanto por sus enseñanzas como por sus sufrimientos... Se revela dándose a nosotros, y se nos da revelándose...».

En cuanto a Maurice Blondel, responde el 18 de agosto: «...También yo creo en la consustancialidad del ser y del pensamiento, y por tanto en la solidaridad esencial, final, saludable, de la redención y de la revelación».

Y el mismo día, en una carta dirigida a Fernand Mourret, que era algo así como el árbitro en esta cuestión, escribe:

«(No he querido) significar que el conocimiento revelado no es la causa eficiente de lo que debe ser: porque opino, por el contrario, que la revelación es causa activa, original, saludable; y, al hablar de lo que ella manifiesta como condición para la salvación, comprendo que se manifiesta ante todo como tal... Jamás he pretendido que no sirva más que para declarar la salvación, para ser una simple satisfacción platónica».

Un poco más tarde, le escribirá Blondel al joven Augustin Leger que, al interesarse por los problemas suscitados entonces en torno a Loisy, corría el peligro de perderse en consideraciones demasiado subjetivas: «...Si el conocimiento objetivo de la verdad sobrenatural y la autoridad social de la Iglesia visible no son absolutamente indispensables para la salvación individual, no dejan de ser por ello realidades positivas, sustancialmente buenas y verdaderas, destinadas a ser conocidas y creídas y obedecidas, ontológicamente necesarias a la redención de todos, incluso de aquellos que se aprovechan de ellas dentro de ciertas condiciones subjetivas, sin conocer explícitamente su realización histórica... El catolicismo no sería lo que pretende ser si, desconociendo la utilidad del conocimiento revelado y la realidad concreta del orden sobrenatural y redentor, desembocase en un individualismo y en un equivalentismo, hacia el que parecen orientarse algunas de las fórmulas que usted usa».

Puede encontrarse el relato de esta discusión y la cita de muchas de las cartas intercambiadas sobre este tema entre Wehrlé, Blondel y Mourret, en la obra de R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste, le dossier inédit d'une controverse*, Aubier, Paris 1960, cap. 7, 225-296; cf. M. Blondel, *Histoire et dogme*, 1904, 65.